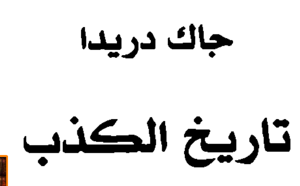
جاك دريدا

تاريخ الكذب

ترجمة وتقديم
رشيد بازي






جاك دريدا
تاريخ الكذب


مكتبة
الفكر
الجديد


مكتبة
الفكر
الجديد

جاك دريدا

تاريخ الكذب

مقدمة

ترجمة وتقديم: رشيد بازي



العنوان الأصلي للكتاب:

Histoire du mensonge de Jacques Derrida

الكتاب

تاريخ الكذب: مقدمة

تأليف

جاك دريدا

ترجمة وتقديم

رشيد بازي

الطبعة

الأولى، 2016

الترقيم الدولي:

ISBN: 978-9953-68-799-5

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 0522 303339 ـ 0522 307651

فاكس: 305726 522 212+

Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01 750507 ـ 01 352826

فاكس: 343701 1 961+

Email: cca_casa_bey@yahoo.com



تقديم

الدراسة التي كرسها جاك دريدا (1930-2004) لمفهوم الكذب والتي نقدِّمها هنا منقولة إلى العربية، هي في الأصل محاضرة ألقاها الفيلسوف الفرنسي في الكوليج الدولي للفلسفة بباريس (أبريل 1997). وهذه المحاضرة ليست سوى صياغة مختصرة للدروس التي ألقاها في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية بباريس خلال الموسم الجامعي 1994-1995، وذلك تحت عنوان «مسائل المسؤولية IV. الشهود». ولقد نشرت أول مرة في «دفتر ليرن جاك دريدا» (باريس، ليرن، 2004). والطبعة التي اعتمدنا عليها في ترجمتنا هي تلك التي صدرت عن دار النشر غاليلي (باريس، 2012).

الخيط الرابط لتحليلات دريدا - والتي يقدِّمها على أنها أطروحات تمهيدية ستمكِّن من بلورة جينيالوجيا تفكيكية لمفهوم الكذب - هو التساؤل حول إمكانية تشكيل تاريخ خاص بالكذب من حيث هو كذلك. فهناك صعوبة لا يمكن تجاهلها إذا عزمنا على القيام بمشروعٍ من هذا القبيل، وهي تكمن في ضرورة التمييز بين تاريخ الكذب كمفهوم وتاريخه في حدّ ذاته، والذي يحيل



على عوامل تاريخية وثقافية تساهم في بلورة الممارسات والأساليب والدوافع التي تتعلق بالكذب، والتي تختلف من حضارة إلى أخرى، بل وحتى داخل الحضارة الواحدة نفسها.

بالإضافة إلى هذا، يجب العمل على تحديد أوجُه القرابة التي توجد بين الكذب ومفاهيم أخرى. فيجب على سبيل المثال، التأكيد، كما يفعل كانط، على العلاقة العضوية التي تربط الكذب بالوعد ومن ثمة بالحنث. فالكذب هو في خاتمة التحليل إخلالٌ بالوعد الذي أعطاه الكاذب ضمنياً للآخرين بقول الحقيقة لهم، وبالتالي فهو يسعى إلى توجيه سلوكهم، أي أنّ الكذب يتضمن بُعداً إنجازياً غير قابل للاختزال.

كما أنه يجب العمل على وضع حدود صارمة بين الكذب والخطأ، ويجب من ثمة الافتراض بأنّ نقيض الكذب ليس هو الحقيقة أو الواقع، بل الصدق. فالقديس أغسطين يذهب إلى أنه بإمكاننا أن نقول قولاً خاطئاً دون أن نُعتبر كاذبين وذلك إذا كنا نعتقد، عن حُسن نية، بأنّ ما نقول صحيح وألّا يكون قصدنا هو خداع الآخرين، كما أنه بإمكاننا أن نقول قولاً صحيحاً، وأن نُعتبر رغم ذلك كاذبين، إذا كان القصد من قولنا هو خداع الآخرين.

النتائج التي يستخلصها دريدا من هذه الفرضية تشكّل المحاور الرئيسة لتحليلاته. فهو، من جهة، يفترض وجود علاقة جوهرية بين الكذب والقصدية، ويذهب إلى أنه من المستحيل وذلك لاعتبارات بنيوية، البرهنة بالمفهوم الضيق لهذه الكلمة،



بأن أحداً ما قد كذب، وذلك على الرغم من أننا بوسعنا البرهنة على أنه لم يقُل الحقيقة.

ويؤكِّد، من جهة أخرى، استحالة الكذب على الذات. هل بإمكان الإنسان أن يقول لذاته وعن قصد أشياء مختلفة عن تلك التي يفكر فيها فعلاً، وأن يفعل ذلك قصد خداعها وإلحاق الأذى بها؟ أي كيف يمكن الكذب على الذات دون اعتبارها بمثابة آخرٍ مستقلّ يجب، كما يرى جان جاك روسو، الالتزام بواجب الصدق اتجاهه؟

واهتمام دريدا بهذه النقطة الأخيرة يرجع أساساً إلى المكانة المحورية التي تحتلها في كتابات حنة أرندت، والتي تكتسب أهمية خاصة لدى الراغبين في دراسة الممارسات المرتبطة بالكذب كما تلاحظ في مجتمعاتنا الراهنة. وذلك بحُكم الاهتمام الذي أولته الفيلسوفة الألمانية للعلاقة الخطيرة التي تربط الحقل السياسي بالكذب.

وتجدر الإشارة إلى أنّ تحليلات أرندت تذكِّرنا إلى حدٍّ كبير بالدراسة التي كان قد كرَّسها ألكسندر كواري للاستعمال المُمَنهج للكذب من طرف الأنظمة الشمولية. بالإضافة إلى هذا، فقراءة دريدا لأرندت مكَّنته من فتح آفاق جديدة، من بينها ما يتعلق مباشرة بالصعوبات التي تجعل مشروع تشكيل تاريخ خاصّ بالكذب من الصعوبة بمكان. فكيف يمكن للكذب أن يكون له تاريخ مستقل إذا كان التاريخ، والتاريخ السياسي على وجه الخصوص، يعجّ بالكذب؟



مفهوم الكذب على الذات (أو الإيحاء الذاتي) الحاضر بقوة لدى أرندت يستلزم استحضار نظريتين غائبتين، رغم أهميتهما، عن كتابات كواري وأرندت، وهي علم النفس التحليلي والكينونة كما يطرحها هايدغر. علاوة على هذا، فالمفكران معاً يغفلان تماماً عن مفهوم الإيديولوجية الماركسي والذي يبقى مهماً لتحديد إشكالية الكذب، وذلك رغم الغموض الذي يكتنفه والنواقص التي تعتري مختلف الخطابات التي تأخذ به.

ويستنتج ممّا سبق، بأنه لا يمكن للدراسة التي بين أيدينا أن تأخذ حجمها الحقيقي إلّا بإدماجها في مشروع دريدا الفلسفي العام، والذي يرمي إلى تشكيل قراءة نقدية للميتافيزيقا الغربية. وذلك على اعتبار أن المناقضة صدق/ كذب والتي لا يمكن للكذب أن يجد بدونها موقعاً يتموضع فيه، تستمد جذورها في خاتمة التحليل، من ثوابت ميتافيزيقية.

رشيد بازي



9

قبل أن أبدأ بأية عبارة تصديرية، أرجوكم أن تمنحوني الوقت الكافي لأقدِّم اعترافين اثنين، والمطلوب منكم منذ الآن، هو أن تصدِّقوهما. اعترافان اثنان إذن وأعتبرهما في الوقت نفسه بمثابة إقرارين أقدِّمهما وأنا صادق فيهما. إلّا أنهما يتضمَّنان أشياء تقترب من الخرافة والخيال (Phantasme). إذا توخينا الدقة، سنقول بأنّ الأمر يتعلق بالقرائن المرتبطة بفَهمنا لكلٍّ من الخرافة والخيال أي عودة الأطياف.

فبالنسبة إلى اليونان، مفردة (Phantasma) تُستعمل لتشمل أيضاً ظهور الأطياف ورؤية الأشباح أو ما يتعلق بظاهرة عودة الأموات. وكلّ ما هو خرافي، وكل ما هو خيالي يلتقيان في سمة مشتركة، فكلاهما وبمعناهما الضيق وطبق المفهوم الكلاسيكي والسائد لهما، يستحيل نعتهما بأيّ واحدة من صفات الصحة والزور والصدق والكذب. فهما ينتميان إلى صنفٍ لا يمكن أبداً اختزاله، وهو أقرب الشبه إلى المظاهر الخدّاعة وربما حتى التظاهر، ومن ثمة فهو يبقى في طور المخفي، أيّ المُحتمَل. فلا يمكن تصنيفه لا في الوجود ولا في العدم، ولا يمكن كذلك



إدماجه في ذلك الممكن الذي قد تتمكن الأنطولوجيا أو علم التومئة من الإحاطة به أو الحسم في أمره بصفة نهائية.

كما أنّ الخرافة والخيال، شأنهما في ذلك شأن الأسطورة، لا يمكن القطع فيهما بكلّ يقينٍ بأنهما يطابقان الحقيقة، ولا يمكن اعتبارهما من حيث هما كذلك على أنهما أقوال حقّة، كما أنه لا يمكن اعتبارهما كذلك مجرَّد أخطاء أو خدع أو شهادات زور أو أحناث.

الاعتراف الأول الذي أودّ تقديمه يتعلق بالعنوان المقترح، أي **تاريخ الكذب**. فيكفي أن يزحزح شيئاً ما بحيث إنّ إحدى الكلمات تنزلق لتستقرّ تحت الأخرى ليصبح مجرد نسخة لعنوان معروف لنصٍّ سبق لي أن اهتممتُ به كثيراً. ففي **أفول الأصنام** لنيتشه يوجد نصّ ذو طابع سردي يحمل عنوان «تاريخ خطأ» (Geschichte eines Irrtums)، وهو في ستّ حلقات ولا يتجاوز الصفحة الواحدة. وهذه الحكاية تتعلق إجمالاً ولا أقلّ أو أكثر، بالعالم الحق (die wahre Welt) وتروي تاريخ «العالم الحق».

عنوان هذا النص السردي الخيالي يعلن بأنّ ما يلي سيكون حكاية تتحدث عن العملية التي تصبح بمقتضاها خرافة خرافة: «كيف ينتهي الأمر بـ 'العالم الحق' إلى أن يتحوَّل إلى خرافة (Wie die 'wahre Welt' endlich zur Fabel wurde)». ومن ثمة، فما سيقدَّم لنا سوف لن يكون خرافة، بل حكاية تروي ما يمكن التعبير عنه بالعملية التي أصبحت بمقتضاها خرافة خرافة. سيكون المطلوب إذن، هو التصرف كما إذا كان من الممكن



وجود حكاية حقّة حول عملية التحوُّل إلى خرافة والتي سوف لن تنتج، إذا توخينا الدقّة، إلّا فكرة واحدة وهي فكرة عالم حقّ، ما من شأنه سدّ الباب تماماً في وجه ما يزعم عن صحة الحكاية. «كيف ينتهي الأمر بـ'العالم الحق' إلى أن يتحول إلى خرافة». و«تاريخ خطأ» هو عنوان فرعي ليس إلّا.

إذن، فالأمر يتعلق بسردٍ خرافي يتحدث عن العملية التي تصبح بمقتضاها خرافة خرافة، وبالحقيقة على أنها تقتضي عملية التحوّل هذه، ومن ثمة نجد أنفسنا إزاء انقلاب فجائي كما يحدث في المسرح. فالشخصيات تعرض فوق الخشبة، هذه الشخصيات التي بمقدورنا أن نحسّ بوضوح متفاوت حضورها كأطياف في الكواليس. يظهر أولّا أفلاطون الذي يقول بحسب نيتشه : «أنا أفلاطون، أنا الحقيقة»، ثم يأتي الوعد المسيحي على شكل امرأة، ثم الأمر الكانطي، ثم «الفكرة الكونيغسبرغية[1] الشاحبة»، ثم يسمع صياح الديك الوضعي، وأخيراً تحلّ ساعة الزوال الزرادشتية. سوف نغيِّر أسماء كل هذه الأطياف، ونستدعي طيفاً آخر لا يذكره نيتشه وهو القديس أغسطين. وتجدُر الإشارة هنا إلى أنّ هذا الأخير يبقى في رسالتيه الكبيرتين حول الكذب («في الكذب» و«في مساوئ الكذب») في حوار متَّصل مع القديس بولس، والذي يُعتبر الخصم الأكبر لنيتشه وعدوّه الألدّ والذي يهاجمه باستمرار.

---

(1) نسبة إلى كونيغسبرغ وهي مدينة حالياً روسية (كالينينغراد)، كانت آنذاك تقع في بروسيا الشرقية (المترجم).



وعلى الرغم من أنه يتوجّب علينا طوال الوقت أن نضع نصب أعيُننا هذا النص الخرافي، فلا يمكن اختزال تاريخ الكذب في تاريخ خطأ ما، وذلك حتى إذا طال هذا الخطأ عملية تكوين كلّ ما هو حق، بل وحتى تاريخ الحقيقة بوصفها كذلك. طبق ما ورد في نصّ نيتشه هذا المشحون جدلاً وسخرية، والقريب من الخرافة الحاكية لعملية التحويل إلى خرافة فالحقيقة، أي فكرة «العالم الحق» تعتبر بمثابة «خطأ». وحتى في «مدخل نظري إلى الحقيقة والكذب خارج أي اعتبار أخلاقي»[1] (1873)، فإنّ نيتشه يستمر في طرح أو افتراض علاقة متّصلة بين الكذب والخطأ، ومن ثمة بين الحق والصدق، ما يمكّنه بالفعل من طرح قضية الكذب في أسلوب محايد وبعيد عن الاعتبارات الأخلاقية، أي كمسألة نظرية وإبستيمولوجية.

خطوة كهذه، لا يمكن الجزم في شأنها بأنها غير مشروعة أو عديمة الجدوى. إلا أنه لا يمكن الرجوع إليها، إلا إذا قبلنا بإدخال البُعد الأخلاقي للكذب وغير قابل للاختزال في الاعتبار؛

---

(1) Friedrich Nietzsche, *Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extramoral*, dans *Le Livre du philosophe - Études théorétiques*, tr. fr. A. Kremer-Marietti, Paris, Flammarion, 1991, pp. 115-133.

عنوان آخر وهو النص ذاته يوجد تحت: *Vérité et mensonge au sens extramoral*, dans Giorgio Colli et Mazzino Montinari (dir.), *Écrits posthumes 1870-1873*, *Œuvres philosophiques complètes*, I, 2, tr. fr. M. Haar et M. de Launay, Paris, Gallimard, 1975, pp. 275-290.



أي أنّ كنه ظاهرة الكذب من حيث هي كذلك، لا علاقة لها بمسائل المعرفة والحقيقة والصحة والخطأ. وأنا أودّ أن أخطو قليلاً اتجاه الهوّة التي توجد بين البُعد الأخلاقي للكذب وأحد أشكال تاريخه السياسي.

فمبدئياً ووفق تحديده الكلاسيكي، فالكذب يختلف تماماً عن الخطأ. فبوسعنا أن نخطئ وأن نغلط، بل وأنْ ننطق بكلام خاطئ دون أن يكون الهدف من ذلك خداع الآخرين، أي الكذب عليهم. التجارب المتعلقة بالكذب والخداع و«الخطأ» (Se tromper) تدخل كلها في إطار مقولة البسودولوجيا. مفردة (Pseudos) في اللغة اليونانية قد تصدُق بالإضافة إلى الكذب، على الزور والحيلة والخطأ والخداع والتدليس والإبداع الشعري. وهذه التعدُّدية من شأنها أن تعمّق سوء التفاهم الذي يظهر كلما تعلق الأمر بمعرفة ماذا يعني سوء التفاهم، ما يزيد من صعوبة التوصل إلى تأويل مقنع لـ«هيبياس الصغير» (è peri tou pseudous, anatreptikos) لأفلاطون، وهي محاورة ذات قوة «دحضية» وتتميز بالكثافة وفي الوقت ذاته بالحدّة.

فالترجمة الشائعة للعنوان الفرعي (è peri tou pseudous)، أي «في الكذب»، لا يمكن نعتها لا بالكاذبة ولا بالخاطئة، ولكنها تبقى رهينة باختيار اختزالي أسفر عن تزوير «Pseudos» لا تعني فقط «كذب». علاوة على هذا، فهذه المحاورة الرائعة تقدم طرحاً لا يخلو من التعقيد لمسألة العلاقة بين الكذب وما يمكن اعتباره بمثابة نسخ ومثيلات له وإخوة مدالسين، إلى حدّ يمكن



لها معه أن تضمّ في طيّاتها، ولو على شكل ممكنات، كل ما أنوي التطرُّق إليه هنا، بما في ذلك عندما سأحيل على التاريخ السياسي الأكثر حداثة.

يميز أرسطو بين عدّة معاني لمفردة (Pseudos)، ثلاثة على الأقل. فالأول يتعلق بالشيء (ôs pragma pseudos)، والثاني بالقول (Logos) وذلك عندما يمكن من التحدث على ما لا يوجد، والثالث بالإنسان (Anthropos) وذلك عندما يعبِّر عن شغفه بأقوال من هذا النوع وعندما يلجأ إليها، أي عندما يتعلق الأمر بالكذب وبالكذابين. وكان قد سبق لأرسطو أن عبَّر في كتاب **الميتافيزيقا** (D, 29, 1024 b- 1025 a) عن رفضه لعدة أطروحات واردة في «هيبياس الصغير»، كتلك التي تقول بأن الكذاب (Pseudès) هو الذي يتوفَّر على ملكة الكذب. ويضيف أرسطو موضحاً، وهذا جوهري بالنسبة لنا، بأنّ الكذاب ليس فقط هو الذي يملك القدرة على الكذب، بل هو الذي يميل إلى الكذب، وبناء على هذا فهو يختار الكذب ويأتي به عن قصد (O eukheres kai proairetikos)، الأمر الذي يجعله، وهذا يُعتبر من طرف أرسطو مأخذاً آخر على أفلاطون، أخطر من ذلك الذي يكذب من دون أن يقصد ذلك، هذا إذا افترضنا إمكانية وجود كذاب من هذا النوع.

تطرق هايدغر خلال سلسلة من المحاضرات ألقاها في ماربورغ (1923–1924) وتمّ نشرها مؤخراً[1]، إلى ما يمكن

(1) Martin Heidegger, «*Die aristotelische Bestimmung des* logos»



تسميته بالبسودوغرافيا الأرسطية، وذلك عندما كرَّس لها دراسة قصيرة تحت عنوان «التحديد الأرسطي للّلغوس». أودّ أن أشير هنا إلى نقطة، على أساس أني سأرجع إليها في مكان لاحق، وهي أنه صحيح أن محور الكذب في حدّ ذاته لم يتمكن في المراحل الأخيرة من فكر هايدغر من احتلال حيز كبير، على سبيل المثال، في التحليلات التي قدمها للكينونة (Dasein) في «الوجود والزمان» - وهذا يرجع لاعتبارات من المهم، بل ومن الضروري العمل على تحليلها - إلا أنه يصرِّح خلال العامين 1923 و1924، متجاوزاً بلا شك مجرد الأنثروبولوجيا ونظرية الأنا أو الوعي وعلم النفس وعلم الأخلاق، بأن الكينونة «تحمل في داخلها إمكانات ظهور الخداع والكذب» (Das Dasein trägt in sich selbst die Möglichkeiten der Täuschung und der Lüge).

ولقد كتب فيما سبق قائلاً: «كينونة الكلام والمنطوق (das Dasein des Sprechens) تحمل في داخلها إمكانية ظهور الخداع».

ومن المؤكَّد كذلك أنّ نيتشه يميل إلى اتهام الأفلاطونية والمسيحية والكانطية والوضعية بالكذب عندما تحاول إقناعنا بوجود «عالم حق». إلّا إنه إذا اكتفينا، وهذا ما يجب علينا القيام

= («La détermination aristotélicienne du *logos*»), dans *Einfürhung in die phnomenologische Forschung* (*Wintersemester 1923-1924*), dans *Gesamtausgabe*, vol. 17, Livre I, ch. I, § 2, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1994, p. 35.



به في بادئ الأمر، بالأخذ بما تعتزم اللغة الدارجة أو الفلسفة قوله، وإذا وضعنا ثقتنا في اعتزام القول هذا، فالكذب لا يعني على العموم الخطأ والغلط، فبإمكاننا أن نخطئ أو نغلط دون أن نكون قد كذبنا، وقد يحدث أن نمدّ الآخرين بمعلومات خاطئة، دون أن يعني ذلك أننا كذبنا عليهم. فعندما ننطق بأقوال خاطئة أو مغلوطة ونحن نعتقد أنها صحيحة، ونوصلها إلى الآخرين دون أن نقصد خداعهم، فنحن لا نكذب. فلا يكفي أن نصرح بأقوال أو نعبر عن أفكار وآراء خاطئة نعتقد على الأقل، في قرارة أنفسنا أنها صحيحة لنكون كاذبين.

ومن ثمة يجب علينا التطرق إلى مسألة النية أو النية الحسنة، والتي سبق للقديس أغسطين أن أشار إليها في افتتاحيته لرسالته المعنونة بـ«في الكذب»[1]. فهو يقترح التمييز بين الاعتقاد والاقتناع، وهذا التمييز يكتسب بالنسبة لنا اليوم وبصفة متجددة

(1) «عندما تقول شيئاً خاطئاً، وأنت تعتقد أو أنت على اقتناع بأنه صحيح، فأنت لست بكاذب (Si credit aut opinatur verum esse quod dicit)، فهناك فرق بين الاعتقاد والاقتناع، فعندما تعتقد فقد يحدث لك أنْ تحسّ بأنك على جهل بما يشكّل موضوع اعتقادك، وذلك دون أن تشكّ في حقيقته، لأنّ إيمانك ثابت، في حين أنّ ذلك الذي يعتمد على الاقتناع يظنّ أنه يعرف ما يجهل فعلاً. فعندما تقول شيئاً يبدو لك أنه جدير بالاعتقاد، أو أنك على اقتناع بأنه صحيح، فأنت لا تكذب حتى في حالة كون قولك خاطئاً (Etiamsi falsum sit)».
Saint-Augustin, *Le Mensonge* (*De mendacio*), Première Partie, 1re section, III, 3, dans *Œuvres*, t. II, tr. fr. G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1948, p. 237.



أهمية قصوى. الكذب على الآخرين يتضمن الرغبة في خداعهم، وذلك حتى إذا كانت أقوالنا حقة. والحال أنه بإمكاننا أن ننطق بأقوال خاطئة، دون أن نكون كاذبين، وأن نقول أقوالاً حقّة الهدف منها خداع الآخرين ونكون آنذاك كاذبين.

وعندما نعتقد أنّ ما نقول صحيح ونؤمن به، فلا يمكن أن نكون كاذبين، حتى في حالة كون أقوالنا خاطئة. فعندما يؤكد القديس أغسطين بأنه «إذا قال أحد قولاً يعتقد أنه صحيح أو هو على اقتناع بأنه حق، فهو لا يكذب حتى في حالة ثبوت خطأ ذلك القول»، فإنه يستبعد إمكانية كذب الإنسان على نفسه؛ أي أن «يرتكب في حق نفسه خطأ» «Se tromper» ويكون بذلك قد «كذب عليها». هذه المسألة سوف ترافقنا طوال الوقت، وسنرجع إليها لاحقاً للوقوف على بُعدها السياسي المحض: هل بإمكان الإنسان أن يكذب على نفسه؟ وهل يجوز اعتبار كلّ ما يمكّن الإنسان من خداع نفسه أو التحايل عليها كذباً؟ باختصار، كيف يجب فهم فعل «أخطأ» «Se tromper» - والذي يتميَّز في اللغة الفرنسية بخصوبة معانيه والتباسها - أكذباً على الذات أم خطأ؟

من الصعب الاعتقاد بأن يكون للكذب تاريخ، ثم مَن يستطيع رواية تاريخ الكذب؟ ومَن بإمكانه الجزم بأنّ تاريخ الكذب الذي يعدّ بروايته سيطابق الحقيقة؟ وحتى إذا افترضنا وقمنا بتنازل، لا يجب أن يعني أبداً تسليمنا، بأنه بإمكان الكذب أن يكون له تاريخ، تبقى عالقة مسألة روايته بدون كذب ودون السقوط في الاختيار السهل، والذي يتمثَّل في اللجوء إلى نموذج



جدلي متّفق عليه، ومبني على جعل تاريخ الخطأ يساهم من حيث هو تاريخ وفعل السلبية، في مسلسل الحقيقة وفي عملية إثبات صحة الحقيقة، وذلك قصد الوصول إلى المعرفة المطلقة.

إذا كان بالإمكان وجود تاريخ خاصّ بالكذب، أي بشهادة الزور والحنث (على اعتبار أنه لا يمكن للكذب إلّا أن يكون حنثاً)، وإذا كان كذلك بإمكان هذا التاريخ أن يرتبط بالشر المتمثل في الكذب أو الحنث في كل راديكاليتهما، فليس بإمكانه أن يصبح تابعاً لتاريخ الخطأ أو الحقيقة بمفهومهما «المتداول خارج أي اعتبار أخلاقي». من جهة أخرى، فإذا كان الكذب يفترض على ما يبدو الابتكار المتعمَّد لأشياء متخيّلة، فليست كلّ التخيلات والخرافات كاذبة، والشيء نفسه ينطبق على الأدب.

في «الجولة الرابعة» من «أحلام اليقظة للمتجوّل الوحيد» - والتي تمثِّل بدورها «بسودوغرافيا» على قدرٍ كبير من الأهمية ودراسة عميقة للكذب والتخيلات تتطلب منّا أن نتأمّل فيها بأقصى ما يمكن من التروي - يقترح روسو تصنيفاً شاملاً لمختلف أنواع الكذب. فإلى جانب الخديعة يوجد التدليس والافتراء وهو أسوءها جميعاً. بالإضافة إلى هذا، فهو يلفت الانتباه إلى أنّ «الكذب» الذي لا يُلحق أذى بالذات ولا بالآخرين، أيّ الكذب البريء لا يعتبر «كذباً». فهو، على حدِّ تعبيره، «تخيلات»[1]،

---

(1) «أن تكذب لصالح نفسك، فهذا مستحيل، وأن تكذب لصالح الغير، فهذا تدليس، وأن تكذب قصد إلحاق الأذى بالغير، فهذا افتراء، وهذا هو أسوء أصناف الكذب، وأن تكذب دون قصد جلب مصلحة أو إلحاق =



ولا يمكن لنا اعتبار هذه الأخيرة على أنها كذب، والشيء نفسه يمكن أن يُقال، حسب رأيه، عندما نقوم بإخفاء حقيقة لسنا مُلزَمين بالتصريح بها.

فهذا الإخفاء، والذي يعتبر في الوقت نفسه تظاهراً، يطرح بالنسبة إلى روسو مسائل أخرى. فلنفترض أننا لم نكتفِ بالسكوت وإخفاء الحقيقة التي لسنا مجبورين على التصريح بها، بل صرّحنا بعكسها، «فهل يجوز آنذاك اعتبارنا كاذبين أم لا؟»، يتساءل روسو ثم يجيب: «وفق التعاريف لا يجوز اعتبارنا كاذبين، فنحن عندما نعطي نقوداً زائفة لمن ليس له في ذمّتنا شيء، فنحن بالتأكيد نخدعه ولكن لا نختلس منه شيئاً». وهذا يعني بأنّ كلّ تعريف لا نعتبر بمقتضاه كاذبين، ليس تعريفاً جيداً. كانط كان سيذهب بأنه عندما نخدع نكون كاذبين، حتى في حالة عدم ارتكابنا أية عملية اختلاس، فبالنسبة إليه الالتزام بالصدق يجب أن يكون حاضراً في كلّ معاملاتنا مع الآخرين.

سنعود إلى هذه النقطة بعد حين، إلّا أنه يجب منذ الآن الوقوف على هذا الترابط النقدي، إذا جاز التعبير، الذي يقرّ الجمع بين الكذب والعملة، بل والعملة الزائفة. أنا لا أتحدّث

= الأذى بك أو بغيرك فأنت لا تُعتبر كاذباً، وما تقول ليس بكذب، بل مجرد تخيل».

Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, «Quatrième Promenade», dans Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (éds), *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1959, p. 1029.



فقط عن كل الخطابات المرتبطة بالعملة الزائفة، والتي تعتبر من تلقاء نفسها خطابات حول الكذب، ولكن عن العملة الزائفة والتي كثيراً ما يدور الحديث عنها كلّما تعلق الأمر بتعريف الكذب. وهذا الترابط يحمل دلالات ويظهر بصفة مستمرة منذ مونتاني[1] إلى روسو، بل إلى فرويد والذي يعطيه بُعداً جنسياً على نحوٍ مستطرف، وذلك في نصّ قصير يحمل عنوان «حول كذبتَيْ أطفال»[2] نشر سنة 1913، حيث يتعلق الأمر بامرأة تعاني من مشاكل نفسية وتقارن نفسها، لاعتبارات تتجاوز مجرد الصدفة، بشخصية يهوذا الذي خان طمعاً في المال.

روسو يقترح تمييزات دقيقة ومهمة، ويؤكد على أنه في إعلانه بالالتزام بـ«الصدق» و«الاستقامة» و«الإنصاف»، قد خضع لـ«اعتبارات أخلاقية» أملاها عليه «ضميره»، وليس «المفاهيم مجردة كالحق والخطأ»، إلّا أنه لا يكتفي بهذا. فهو يقدّم اعترافات أخرى، حيث إنه يعترف بأنه لم يسعَ إلى الحفاظ للتمييزات التي يقترحها بين المفاهيم، على كلّ دقتها النظرية إلّا

(1) Michel de Montaigne, *Essais*, «Du démentir», Livre II, ch. XVIII, dans Albert Thibaudet et Maurice Rat (éds), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de La Pléiade», 1962, p. 649.

(2) Sigmund Freud, «*Zwei Kinderlügen*» dans *Gesammelte Werke*, t. VIII, *Werke aus den Jahren 1909-1913*, Francfort-sur-le-Main, Fischer Verlag, 1943, pp. 422-427; tr. fr. D. Berger et J. Laplanche, «Deux mensonges d'enfants», dans *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973, pp. 183-188.



لكي يتمكَّن من التحرُّر من كذب لا يجرؤ على الاعتراف به، مثلما أنّ الخطاب النظري حول الكذب ما هو في حقيقة الأمر إلّا استراتيجية كاذبة وتقنية لا يمكن التصريح بها للتخلص من تهمة، وحيلة لا يمكن التسامح في شأنها يلجأ إليها العقل النظري قصد خداع العقل العملي وإسكات الأصوات النابعة من القلب: «ورغم ذلك فلا إحساس لديّ بأنّ قلبي راضٍ على هذه التمييزات بقدر يمكّنني من الشعور بأني لا أستحق أي تأنيب». إلّا أنّ هذا الإحساس الأخير، ما قبل الأخير بالندم، لا يرتبط فقط بالواجب - الذي لا يمكن بأيّ حال القيام به تماماً - الملزم بقول الحقيقة للآخرين، بل وحتى بالواجب الملزم اتّجاه الذات.

فروسو على ما يبدو، يعير هو الآخر اهتماماً إلى إمكانية الكذب على الذات والتي سنلجأ إليها لتحديد الحقل المغناطيسي والخطّ المحدّد للإشكالية التي نحن بصددها الآن. هل يجوز الحديث عن الكذب على الذات؟ هل بإمكان الإنسان أن يكذب على ذاته؛ أي أنْ يقول لها وعن قصد شيئاً يعي جيداً بأنه هو مخالف لما يفكّر فيه حقيقة - وهذه العملية تبدو مستحيلة وعبثية - وأن يقوم بذلك قصد إلحاق الأذى بذاته والتقصير في حقها، وذلك بالإضرار بها؟ الشيء الذي يفترض وجود واجب يلزم الإنسان اتجاه الذات وكأنها أصبحت شخصاً آخر.

لا يستبعد روسو هذه الإمكانية رغم أنها قد تصبح نوعاً من الجنون، وذلك لأنه مباشرة بعد تأكيده أنه في «داخل قلبه» غير راضٍ على هذه «التمييزات» يضيف: «كما أني أقوم بالتقييم بكلّ



عناية لما أنا ملزَم به اتجاه الآخرين، عليّ أن أفحص كذلك ما أنا ملزم به اتجاه ذاتي. وكما أني يجب عليّ أن أكون عادلاً في تعاملي مع الآخرين، يجب عليّ أن ألتزم بالصدق في تعاملي مع ذاتي، فهذا يمثل من طرف الإنسان الفاضل تشريفاً لقدره».

ويذهب روسو إلى أبعد من ذلك في اعترافه بأخطاء لا يمكن التسامح فيها. فهو لا يقف عند حدّ الاعتراف بالكذب والتخيلات التي يختلقها «للتعويض» على حدّ تعبيره، عن العقم الذي قد يعتري بعض «حواراته». فهو أولاً يرى بأنه «لا يستحق أي تسامح»، وذلك بسبب المبدأ نفسه الذي اختاره شعاراً له والذي لا يقبل أي تساهل، إلى حدّ أنه يفرض الابتعاد ليس فقط عن الكذب، بل وكذلك عن الخرافات وكلّ التخيُّلات[1]، وهذا مهما كان الثمن الواجب أداؤه باهظاً. وذلك لأنّ الأخلاقيات المرتبطة بالصدق هي دائماً أخلاقيات تقدِّس التضحية. ولهذا نجد روسو

(1) هذا ما يظهر بوضوح من اعتراف روسو. فلا يمكن بأية حال الفصل بين فكرة الكذب وفكرة التضحية: «وممّا يجعل من الصعوبة بمكان التسامح في الأخطاء التي قد ارتكبتها، هو طبيعة الشعار الذي اخترته لنفسي، والذي يحتِّم عليّ أكثر من أيّ كان أن ألتزم بقوة بقول الحقيقة. وعليّ أن أضحي في سبيل ذلك ليس فقط باهتماماتي وميولي، بل وكذلك بضعفي وميلي الطبيعي إلى الخجل. فعليّ إذن التحلي بالشجاعة والقوة الكافيتين للقدرة على قول الحقيقة دائماً ومهما اختلفت المناسبات، وإلّا أنطق بأشياء متخيلة ولا بخرافات، والشيء ذاته ينطبق على ما أكتب، وذلك على أساس أني كرستُ قلمي بصفة خاصة للحقيقة».
J.-J. Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, «Quatrième Promenade», dans *Œuvres complètes*, t. I, *op. cit.*, pp. 1038-1039.



يتحدث في شأنها وفق القوانين الخاصة بالتكريس، ويلجأ إلى المفردات المستعملة نفسها عندما يتعلق الأمر بالتضحية.

يمكننا أن نتخيَّل ألف حكاية حول الكذب مختلقة وألف خطاب مثقل بإمكانات الإبداع، تتمحور كلها حول المظاهر الخدّاعة والخرافة والأسطورة وإمكانية خلق أشكال جديدة للتعبير عن الكذب، دون أن تكون حكايات كاذبة؛ أيّ ما يمكن تسميته - معتمدين في ذلك على «المفهوم الكلاسيكي السائد» للكذب - حكايات منافية للحقيقة ولكنها تبقى بريئة ولا تحمل أيّ أذى، وتجسد مجرد مظاهر خداعة كاملة للحنث وشهادة الزور. ألا يجوز لنا رواية حكايات بخصوص الكذب لا تحمل أيّ ضرر رغم ابتعادها عن الحقيقة؟ حكايات خرافية حول الكذب والتي بالإضافة إلى عدم إلحاقها أيّ أذى بالآخرين، فهي قد تُثير الإعجاب عند بعضهم، بل وقد تحمِل لهم منفعة.

بإمكانكم أن تتساءلوا عن السبب الذي دفعني إلى التأكيد بإلحاح على المفهوم الكلاسيكي السائد للكذب، ولماذا أعمَلُ بقوة على توجيه الانتباه إلى ما يمكن لمفردتَي «كلاسيكي سائد» أن تعنيان عندما يتعلق الأمر بمفهوم وأهمية - خاصة الأهمية السياسية التي يكتسبها اليوم - هذا الذي ما فتئنا نلجأ إلى تسميته بهذا الاسم المتداول منذ القدم، أي الكذب.

هل يوجد في ثقافتنا سواء بشكلٍ عملي أو بشكلٍ نظري، مفهوم سائد للكذب؟ ولماذا الإسراع بالتذكير بسماته؟ هذه السمات سأقدِّمها بطريقتي الخاصة، وآمل أن تكون مطابقة



للحقيقة ودقيقة وكافية، وذلك على اعتبار أنَّ المهمة ليست بالسهلة. وحتى في حالة كوني مخطئاً فسوف لن أكون كاذباً، إلّا في حالتين اثنتين: وهي أن أكون قد تعمَّدت ذلك، أي أني صرَّحت بأشياء مخالفة لتلك التي أفكِّر بأني أفكِّر فيها، وأنّ ما قمتُ به، وهذا هو الأهم، يكون قد أساء بطريقة أو بأخرى إليَّ أنا أو إلى الآخرين. إلّا أنه سيكون من الصعب وربما من المستحيل البرهنة على أنّ ما أقدمت عليه كان مقصوداً مني.

وأنا في حاجة إلى التأكيد على هذا لأني أرغب في تقديم فرضية منذ الآن، ألا وهي سيكون دائماً من المستحيل، وذلك لاعتبارات بنيوية البرهنة، بالمفهوم الضيق لهذه الكلمة، على أن أحداً ما كذب، وهذا حتى في حالة إنْ تمكَّنا من البرهنة على أنه لم يقُل الحقيقة. فلا يمكن لنا بتاتاً تقديم أيّ برهان كفيل بدحض أقوال ذلك الذي قد يقول لنا: «نعم، ما قلت كان بعيداً عن الحقيقة وأكون بذلك قد أخطأت، غير أنّ قصدي لم يكُن خداع أيّ كان، وبالتالي فنيَّتي كانت حسنة»، أو الذي يتوسل الفروق التي قد توجد بين ما قيل وفِعل القول واعتزام القول والإمكانات التي تتيحها له اللغة والبلاغة والسياق لكي يقول لنا: «صحيح أني قلت هذا، ولكنه ليس ما كنتُ أقصد قوله، كانت نيتي حسنة ولم أكن أقصد في قرارة نفسي أن أقول هذا، حصل سوء تفاهم». لن نستطيع أبداً دحض تصريحات من هذا القبيل، ويجب علينا استخلاص النتائج المترتِّبة على هذا الأمر، وهي لا تُعد ولا تُحصى ويجب الاحتراس منها.



سأقدِم الآن على تحديد التعريف التقليدي للكذب، وذلك بالطريقة التي أظنّ من الواجب عليَّ اتّباعها هنا. طبق صيغته السائدة والمتعارف عليها، فلا يمكن اعتبار الكذب على أنه حدث أو حالة؛ إنه فعل مقصود، وبدل الحديث عن الكذب يجب الحديث عن «فعل الكذب»، فلا وجود بتاتاً للكذب، بل لفعل القول أو اعتزام القول والذي نربطه بفعل الكذب.

والسؤال الذي يجب علينا طرحه ليس هو «ما الكذب؟» ولكن: «ما هي طبيعة وما المقصود من فعل الكذب؟» ففعل الكذب يعني أننا نتوجه بالكلام إلى الآخرين (فلا يمكن لنا الكذب إلّا على الآخرين، ومن المستحيل الكذب على الذات إلا في حالة اعتبارها بمثابة آخر) لكي نسمعه قولاً أو مجموعة من الأقوال الإنجازية (Performatifs) أو أقوال المعاينة (Constatifs)، نعرف وفق وعي بيِّن وهادف وحالي أنها ادِّعاءات خاطئة جزئياً وربما كلياً. هذه المعرفة وهذا العلم وهذا الوعي ضروريين لفعل الكذب. وحضور هذه المعرفة لذاتها لا يتعلق فقط بمحتوى ما يُقال (Dit)، بل كذلك بمحتوى ما نحن ملزمين به (Dû) اتجاه الآخرين، بحيث أنّ فعل الكذب يبدو للكاذب كلياً على أنه خيانة وأذى وتقصير في ردّ دين أو القيام بواجب. من الضروري أن يكون الكاذب على علم بما يقوم به وما ينوي القيام به عندما يُقدِم على الكذب، وإلّا فهو لا يُعتبر كاذباً. ويجب التأكيد منذ الآن على هذا الطابع التعدُّدي والمعقد، بل والمتنافر.



هذه الأفعال المقصودة يُقام بها دائماً اتجاه الآخرين قصد أولاً وقبل كل شيء خداعهم، أو إلحاق الأذى بهم أو تضليلهم، وذلك بمجرد دفعهم إلى اعتقاد أشياء يعرف الكاذب أنها خاطئة. وهذا البُعد المتمثّل في الدفْع إلى الاعتقاد والمتعلق بالإيمان والصدقية والعقيدة غير قابل للاختزال، وذلك رغم الغموض المحيط به. وسوء النية التي يحملها الكاذب وخيانته لليمين الذي أقسم به على الأقل ضمنياً [على قول الحقيقة][1]، مرتبطان باستغلاله لحسن نية مخاطبه وذلك بدفعه إلى اعتقاد ما يقوله له، مع العلم أنّ هذا الدفع يشكّل ضرراً وأذى أو مساساً بمصالح المخاطب، في حين أنه يفترض بأن الكاذب ملزم بقول الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة، وذلك وفق التزام أو قسم أو وعد صدروا منه على أقل تقدير بصفة ضمنية.

ومن ثمة يبقى المقصد أولاً وأخيراً، هو أهم اعتبار هنا؛ وهذا ما أكّد القديس أغسطين عليه هو الآخر. فبالنسبة له لا يمكن مهما قِيْل أن يوجد كذب بمعزل عن قصدٍ أو رغبةٍ أو إرادةٍ واضحة للخداع[2] (Fallendi cupiditas, voluntas fallendi)، وهذا القصد الذي يحدِّد كلًّا من الكذب والصدق على مستوى فعل القول، يبقى مستقلاً عن صحة أو خطأ المحتوى، أي ما قيل. فالكذب يرتبط بفعل القول، واعتزام القول لا بما قيل. «نحن لا نكذب عندما نزعم أشياء خاطئة نعتقد أنها صحيحة

(1) إضافة من المترجم.

(2) في الكذب، ص 244-246.



[. . .] ونكون كاذبين عندما نزعم أشياء صحيحة، نعتقد أنها خاطئة. وذلك لأنه لا يمكن الحكم على مدى مطابقة الأفعال للأخلاق إلّا من خلال المقاصد (Ex animi sui)»[1].

هذا التعريف يبدو في الوقت نفسه واضحاً وبيناً وبديهياً، وربما حتى سطحياً، ورغم ذلك بإمكان العوامل المساهمة في تحديده، أن تتكاثر إلى ما لا نهاية، إنه بمثابة متاهة بإمكاننا أن نضل طريقنا فيها في أية لحظة، وسنحتاج إلى كل العناصر المكونة له في تحليلنا. سيتطلب منا كذلك القيام بأشياء تفوق، لاعتبارات بديهية، كل إمكاناتنا، كالتطرق مباشرة إلى جوهر الإرادة والقصدية والوعي القصدي والحاضر لذاته. يجب علينا أن نجعل من مسألة الكذب الخيط الرابط الأساس لكل تأملاتنا في جوهر وتاريخ القصدية والإرادة والوعي والحضور للذات والظاهراتية كيفما كان لونها. . . إلخ.

طبعاً سنترك كل هذه القضايا جانباً على أساس أننا سنرجع إليها لاحقاً، وذلك ليس فقط لضيق الوقت المخصص لنا، ولكن كذلك لأنه يجب علينا أن نحتفظ لمفهوم الكذب رغم صعوبته، بقسط من طبيعته الخام والصارمة والجامدة والصلبة، هذا إذا أردنا أن نتفادى أن ينحل؛ أي أن يذوب في الدفق الجارف

(1) في الكذب، ص 244-246. ويمكن القول بأن أفلاطون في «هيبياس الصغير» يدخل هو الآخر في الاعتبار إمكانية الإنسان أن يقول الحقيقة رغم أنه يقصد الكذب وأن لا تكون أقواله كاذبة رغم أنها خاطئة (367 a).



لتجاربنا اليومية، والتي تتسم عادة بالبين - بينية وبالصعوبة في اتخاذ مواقف حاسمة إزاءها، وهذا راجع إلى لجوئنا إلى أنصاف وأرباع الكذب، وإلى أكاذيب من المستحيل التعاطي معها بكل ثقة على أنها كذلك بشكل كامل، نظراً إلى السرعة الفائقة التي تنزلق بها لتستقر في المنطقة المظلمة، حيث من الصعب اتخاذ موقف واضح بين الإرادي واللاإرادي، بين المقصود وغير المقصود، بين الوعي وما تحت الوعي واللاوعي، بين الحضور للذات والغياب عنها، بين العلم والجهل، بين النية الحسنة وأفولها أمام النية السيئة، بين ما هو نافع للآخرين وما هو ضار بهم، وحيث يمكن التساؤل «فيما أن كذبة ما سيكون من شأنها أن تساعد على ظهور الحقيقة أو إظهار صدق، قد يكون على قدر كبير من الأهمية إلى حد يتوجب معه علينا أن نستعمل تلك الكذبة لصالحه».

إذا أردتُ أن أخضع تحليلي لمفهوم الكذب إلى الدقة والصرامة اللازمتين كلما تعلق الأمر باستعمال مفاهيم، وأن أدفع به في كل هذه التعقيدات بثناياها المتحركة والمتسلسلة، فسأجد نفسي أمام متطلبات لا مفرّ لي من مواجهتها، إنْ على المستوى النظري أو على المستوى الظاهراتي، وستفرض عليّ، وهذا رهان سأرجع إليه في مكان لاحق، التخلي عمّا يجسد العمود الفقري التقليدي للكذب والذي يبقى رغم صعوبة تحديده والتي لا مجال للشكّ فيها، ضرورياً لإمكانية استمرار الأخلاق والقانون والسياسة. فهذه كلّها تحتاج لكي تحتفظ بالمسلمات المؤسسة



لها، إلى إحالات قد تكون مختصرة ولكنها تبقى واضحة تماماً، كالمناقضات التي تمكّن من التمييز بين الصدق والكذب وحسن النية وسوئها، إلى غير ذلك.

وأقترح أن نسمي مفهوم الكذب هذا، والذي يتميَّز بصلابة سماته ووضوحها، ويبقى ضرورياً بقدر ما هو خام، بل وفظّ، بالمفهوم الطليق للكذب، والطلاقة هنا رهينة بالوضوح القويّ والحاسم (وهذا على الرغم من أنه عندما يتجرَّد من كل الاعتبارات الأخرى، يتحوَّل هذا المفهوم إلى ظاهرة خالصة، من المستحيل وضع الأصبع عليها وتقديم براهين لإثباتها وإخضاعها بطريقة صارمة لأيّ حكم نظري تحديدي). ومن بين الصعوبات الجمَّة التي ستزيد في التشويش على هذا التعريف الطليق سنجد على الأقل صعوبتين تتعلق كلتيهما بالصمت. هناك أولاً الصعوبة المرتبطة بالسكوت والإخفاء وربما بتظاهرٍ صامت، سبق لنا أن أشرنا إليه، ومن الصعب معرفة هل بالإمكان إيجاد لغة محدّدة المعالم كفيلة بالإحاطة به، والإيفاء كذلك بالالتزام القاضي «بقول الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة».

ويذكر أن مونتاني العزيز على أنفسنا، قد سبق وقال كلّ شيء بخصوص استحالة قول كلّ شيء واستحالة تقديم تعريف للكذب: «لو كان للكذب، كما هو الشأن بالنسبة إلى الحقيقة، وجه واحد لكانت العلاقات بيننا أحسن ممّا عليه، فيكفي أن نحمل على محمل صدق نقيض ما ينطق به



الكاذب منّا، إلّا أنّ نقيض الحقيقة له مائة ألف وجه ولا يمكن الإلمام كلياً بالحقل الذي يشغله»[1].

إلّا أنّ المسألة الأكثر أهمية هنا هي تلك التي تتعلق، كما سبق أن بادرت بالإشارة إلى ذلك، بمعرفة إذا كان الكذب وحتى الكذب الطليق يبقى دائماً عالقاً على الأقوال التصريحية. سنترك جانباً الموضوع الشاسع والصعب والذي يتعلق بالتظاهر أو الإخفاء المنعوت عادة بـ«الحيواني»، وذلك لأنّ اللغة التي يستعملها للتعبير عن نفسه، لا يمكن لكلماتنا الإيفاء بها. ما هي طبيعة العلاقة التي توجد بين الخطاب (الصريح أو الضمني) ومختلف الظواهر المرتبطة بالصمت، والتي تهدف إلى خداع الآخرين وأحياناً إلى إلحاق الأذى بهم وقد تكمن من ورائها على العكس من ذلك، مقاصد حسنة لا يمكن التشكيك فيها؟

هل يجب اعتبار الابتسامات المتكلّفة من باب حُسن اللياقة أو النظرات وحركات اليد التي تبقى مضمرة، على أنها مجرد أكاذيب؟ هل يمكن اعتبار كلّ هذه الأدبيات المتحدّثة عن هزة الجماع المفتعلة (Fake orgasm)، والتي كثرت في أيامنا هذه بحيث أصبح من الإمكان ملء مكتبات عديدة بها، على أنها أدبيات حول الكذب (وسيكون الكذب المقصود هنا هو ذلك الذي يُراد منه العطاء وإسداء خدمة، والذي يتّخذ إذن طابعاً

(1) M. de Montaigne, *Essais*, «Des menteurs», Livre I, ch. IX, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 38.



نفعياً، (Mendacium officiosum))، في حالة بقاء الانجذاب الخاص بهزّة الجماع المفتعلة مكتوماً أو على الأقل دون كلمات كاملة النطق؟ بالإضافة إلى ذلك، فهذا الافتعال لا يمكن له أن يكتسب طابعاً تخييلياً إلّا على مستوى إنجازي؛ أي أنْ يقع في الآن نفسه داخل وخارج كلّ المفاهيم الخاصة بالكذب. الداخل والخارج، هنا تكمن صعوبة تحديد مكان تموضع الكذب والذي على الرغم من ذلك أجدُ نفسي الآن داخله معبِّراً بذلك عن تهوّري وسذاجتي.

الكذب يتخذ طابعاً إنجازياً، وذلك لأنه يتضمن في الوقت نفسه وعداً بقول الحقيقة وخيانة لذلك الوعد، ويرمي إلى خلق الحدث والدفع إلى الاعتقاد، في حين أنه لا يوجد أي شيء قابل للمعاينة، أو على الأقل بإمكان المعاينة احتواءه بصفة شاملة، إلّا أنّ هذه الإنجازية تقتضي في الوقت نفسه الإحالة على قيم كالواقع والحقيقة والخطأ، وإنْ كان يفترض أنها لا تخضع لأيّ قرار إنجازي. وسلطة المناقضة كذب/ صدق والتي تُعتبر بمثابة تجربة إنجازية مع احتوائها على نزوع إلى المعاينة، تنفي كلّ التجارب الإنجازية، والتي لا يمكن للتمييز الموجود بين الصحيح والخطأ أن يلعب أي دور فيها، من قبيل ذلك وإذا أردنا حصر اهتمامنا في قرينة واحدة، الدعاء (Eukhè) والذي يقول أرسطو في شأنه أنه لا يمكن لنا نعته لا بالصحيح ولا بالخطأ. أن يشكِّل الدعاء أو الدعوة بالشر فضاء محدداً في اللغة أو لا يشكل ذلك، وهذا ما أشك فيه، فنحن نلاحظ الإقصاءات الشاملة والصعبة التي يجب



اللجوء إليها لتحديد بكلّ دقة منطقة حرة للكذب، منطقة يمكن لمفهوم الكذب الطليق أن يجد فيها حدوداً سهلة التحديد.

ورغم ذلك، فعندما أؤكد على ظاهرة الكتلة - وهي أن التعريف الخام والجامد والصُلب والواضح وبالحرف الواحد الطليق للكذب، يمكن من الإحاطة بمفهوم سائد في ثقافتنا - فذلك أولاً وقبل كل شيء، لأنه لا يوجد في ثقافتنا أخلاق أو قانون أو سياسة بإمكانهم الاستمرار في حالة زوالها الكلي. وهذه النقطة يجب التأكيد عليها ومعرفتها، بل والتفكير فيها ما وراء المعرفة. وعندما أؤكد عليها فلسبب آخر، وهو رغبتي في الدفاع عن الأطروحة القائلة بأنّ مفهوماً كهذا، من ورائه اعتبارات ثقافية أو تقاليد دينية أو أخلاقية وربما لغوية أو معتقدات موروثة إلى غير ذلك، له تاريخ وذلك ليس فقط من وجهة نظر أخلاقية- فلسفية، ولكن كذلك من وجهة نظر قانونية وسياسية.

إلّا أنه لا نلبث أن نجد أنفسنا أمام صعوبة، تتلوها مباشرة صعوبة أخرى، وهي أنه إذا كان للمفهوم الأكثر تداولاً، على ما يبدو، للكذب وإذا كان للفهم السليم للكذب الطليق تاريخ، فإنه من المحتَّم على هذا الأخير أن يجد نفسه في صيرورة قد تهدِّده باستمرار بإضفاء طابع النسبية على سلطته وقيمته. بالإضافة إلى هذا، وهنا تكمن الصعوبة الثانية، يجب كذلك التمييز بين تاريخ الكذب كمفهوم[1]، وتاريخه في حدّ ذاته والذي يمثل تاريخاً

---

(1) تجدر الإشارة هنا إلى أن الباحثة الإيطالية ماريا بتيتيني نشرت دراسة حول تطور مفهوم الكذب في الغرب المسيحي *(Petite histoire du* =



وثقافة يؤثران في الممارسات والأساليب والدوافع والتقنيات ومختلف الطرق والنتائج التي يمكن ربطها بالكذب. فحتى عندما نأخذ ثقافة ما حيث يسود بدون منازع مفهوم واحد للكذب محدّد ولا يتغير أبداً، فإنّ التجارب الاجتماعية والتأويلات المختلفة وأساليب ممارسة فعل الكذب تبقى هي قابلة للتغيّر.

بإمكان فعل الكذب أن ينتج تاريخانية من نوع آخر، تاريخانية داخلية للكذب. إذا افترضنا بأننا نتوفر في تقاليدنا المسمّاة بالغربية، سواء كانت ذات أصول يهودية أو يونانية أو رومانية أو مسيحية أو إسلامية، على مفهوم موحَّد قارّ وموثوق فيه للكذب، فلا يكفي أن نعترف بتوفّره على تاريخانية نظرية في عمقها، أي ما يميزه عن المفاهيم السائدة في مراحل تاريخية وثقافات أخرى. يجب كذلك فحص الأطروحة المقترنة بتاريخانية ذات أبعاد عملية واجتماعية وسياسية وقانونية وتقنية قد تكون ساهمت في تغيير مفهوم الكذب وربما تكون أحدثت قطائع داخل تقاليدنا المرتبطة به.

وأودّ هنا أن أقف ولو بصفة مؤقتة عند هذه الأطروحة الأخيرة، ويجب التساؤل إذا كان بإمكاننا التميز بين ثلاثة أشياء. ويتعلق الأمر أولاً، بتاريخ (Historie) خاص بمفهوم الكذب، ثانياً، بتاريخ (Geschichte) خاص بالكذب يضمّ كلّ الأحداث التي وقعت للكذب أو بسببه، وأخيراً، بتاريخ ذي بُعد واقعي

= *mensonge*, trad. Patricia Valensi, Paris, Hachette Littératures, 2003) (ملاحظة من المترجم).



يروي (Historie, historia rerum gestarum) كل الأكاذيب أو الكذب بصفة عامة. وعلينا ألّا ننسى أبداً الصعوبة المحتملة الكامنة في التمييز بين هذه المهمات الثلاث أو في طرحها الواحدة تلو الأخرى.

لم أتكلم إلى حدّ الآن على العبارات التصديرية ولم أشرع بعد في الابتداء، إلّا أني أودّ تقديم اعترافٍ ثانٍ ومن حقّكم الريبة في صدقه كما هو الشأن في كلّ الاعترافات. ونظراً إلى عدّة اعتبارات، خاصة ضرورة احترام الوقت الدقيق المخصص لنا، فسوف لن أقول كلّ شيء، بل سوف لن أتمكن حتى من التعبير عن أفكاري الجوهرية بخصوص تاريخ الكذب. إلا أنه من الطبيعي ألّا أقول كل شيء عندما يدور الحديث حول تاريخ الكذب. لن أقول كلّ الحقيقة حول ما يمكن لي اليوم أن أفكّر فيه أو أن أشهد في شأنه كلّما تعلّق الأمر بتاريخ الكذب، وبالطريقة المختلفة التي أرى من الضروري أن يروى أو يُسمع بها هذا التاريخ.

إذن، سوف لن أقول كلّ الحقيقة حول ما أفكر في شأنه ولا يمكن لشهودي أن يسلمَ تماماً من الثغرات. ولكن هل أُعتَبر المسؤول عن هذه الوضعية؟ وهل هذا يعني أنّي كذبت عليكم؟ سأترك هذا السؤال مفتوحاً وأكتفي بطرحه أمامكم على أساس أنْ أعود إليه عندما يحين وقت المناقشة، وأبعد من ذلك بدون شك. الاستشهادان الجزئيان اللذان سأستعملهما لتصدير وتوجيه هذه المقدّمة يرتبطان بأحد أنواعِ تاريخانية الكذب، فيما يخصّ



الأول، وبقداسة أو حرمة الحقيقة، فيما يخصّ الثاني، هذه القداسة أو الحرمة والتي بدونها لا يمكن إدانة الكذب، بل وحتى مجرَّد تحديده.

من المستحيل أن يكون للكذب معنى، ولا يمكن تشخيص النواهي التي تؤسس مفهومه، خارج أفق القداسة، وبدون الرجوع إلى «الاسم المقدس للحقيقة» على حدّ تعبير روسو كما جاء في «الجولة» نفسها والتي تشيد كذلك بـ«الحقيقة المقدسة»[1]. لا أحد من هذين المقطعين يكتفي برواية تاريخٍ ما، والاثنان معاً يعكسان من خلال الشعاع القادم منهما تاريخانية مقدّسة، وغريبة ومبنية على مفارقات.

لنتحدث أولاً على تاريخانية الكذب. من المعروف أنّ السياسة تُعتبر مجالاً خصباً للكذب وهذا ما تشير إليه حنة أرندت في أكثر من مناسبة.

«يمكن اعتبار اللجوء إلى الكذب إحدى الوسائل الضرورية والمشروعة، ليس فقط لكلّ مَن يمتهن السياسة أو يمارس الديماغوجية، بل وكذلك لممارسة الحكم. كيف يمكن تفسير هذا؟ وإلى أيّ حدٍّ يؤثر هذا الأمر في طبيعة وقيمة المجال السياسي من جهة، وفي طبيعة وقيمة الحقيقة والنية الحسنة من جهة أخرى؟»[2].

---

(1) جان جاك روسو، المصدر نفسه، ص 1027، 1032.

(2) Hannah Arendt, «Vérité et politique», *La Crise de la culture*, tr. fr. Cl. Dupont et A. Huraut, Paris, Gallimard, 1972, pp. 289-290.



بهذه العبارات تبدأ حنة أرندت دراستها المعنونة بـ«**السياسة والحقيقة**»، والتي نُشرت لأول مرة بالإنجليزية سنة 1967، على شكل مقال ظهر في مجلة نيويوركر، وذلك على خلفية السجال الذي شهدته صفحات الجرائد بعد نشرها لـ«**أيشمان في القدس**». وكما يعلم الجميع، فحنة أرندت كلَّفت نفسها وعلى طريقتها، بمهمة التغطية كصحافية لمحاكمة أيشمان. وقامت بعد ذلك بإدانة مجموعة من الأكاذيب والادّعاءات التي قيلت في شأنها من طرف الصحافة على وجه الخصوص. ولقد تطرقت إلى هذا السياق في أول إشارة ظهرت في **السياسة والحقيقة**. وهي تكون بذلك، قد لفتت الانتباه إلى مفعول وسائل الإعلام، بالإضافة إلى هذا فهي قامت بذلك في نيويوركر، وهي إحدى كبريات الصحف.

وإذا بادرت في الإسراع بالتأكيد على البُعد الإعلامي وعلى المنابر التي تمّ فيها النشر، وعلى أسماء الصحف النيويوركية والدولية في الوقت نفسه، فذلك لأسبابٍ آمَل أن تتَّضح أكثر فأكثر. في سنة 1971، أي عدّة سنين فيما بعد، نشرت حنة أرندت مقالاً تحت عنوان «السياسة والكذب: تأملات في وثائق البنتاغون»، وذلك في صحيفة نيويورك ريفيو أوف بوكس الصادرة حينذاك (فهذه الصحيفة هي الأخرى لها تاريخ، وكثيراً ما كانت حنة أرندت تكتب فيها). أما وثائق البنتاغون السرية هذه، فلقد جمعت بأمر من ماك نامارا، وهي تتعلق بالسياسة الأميركية في فيتنام منذ الحرب العالمية الثانية إلى عام 1968،



ولقد تمّ نشرها هي كذلك في صحيفة هي الأخرى نيويوركية بقدر ما هي دولية، وهي نيويورك تايمز.

ولقد تحدثت حنة أرندت عن الأشخاص الذين تكلفوا بجمع هذه الوثائق لـ نيويورك تايمز وما كان يجول آنذاك بخواطرهم (In the minds of those who compiled The Pentagon Papers for the *New York Times*) وأضافت موضحة:

«الفجوة التي كثر الحديث في شأنها والتي تركها فقدان المصداقية الذي عرفناه على مدى ستة سنين بأكملها، تحوّلت فجأة إلى هوة. فالتصريحات الكاذبة بمختلف أنواعها والخدع بما فيها تلك التي ترمي إلى خداع الذات [Deceptions as well as *self-deceptions*] [وإذا أكدت على عبارة «خداع الذات» فلأنها ستكون في صلب إحدى الإشكاليات التي سنتطرق إليها فيما بعد وهي: هل يجوز لنا التحدث عن «خداع الذات»، واستعمالها كمفهوم دقيق وفي محله عندما نركّز اهتمامنا على المسألة التي نحن بصدد الحديث عنها هنا وهي تاريخ الكذب؟ إذا حصرنا عبارة «خداع الذات» في معناها الدقيق، سيصبح قبول الفكرة القائلة بإمكان الإنسان أن يكذب على ذاته أمراً بالغ الصعوبة]. اتخذت شكل رمال متحركة تستطيع ابتلاع كل قارئ يفكر في وضع هذه المعطيات محكّ الاختبار، ومن المؤسف أنّ هذا القارئ سيجد نفسه مرغماً على الاعتراف بأن هذه الوثائق تشكّل البنية التحتية للسياسة الأميركية



الداخلية والخارجية على حدٍّ سواء خلال ما يقرب عقداً من الزمن»[1].

كيف يمكن أن يكون للكذب تاريخ مستقل في حين أن التاريخ، والتاريخ السياسي على وجه الخصوص، يزخر، كما يعلم الجميع، بالكذب؟ كيف يمكن أن يكون للكذب تاريخ جوهري ولصيق بخصائصه الداخلية في حين أنه يُعاش من خلال تجارب مشتركة، وبنيته تبدو بديهية والظروف المهيأة لنشوئه لا ترتبط بزمان ولا بمكان محدَّدين؟ مع ذلك تسعى حنة أرندت في **السياسة والكذب** إلى لفت الانتباه إلى أنّ تاريخ الكذب شهد تحوّلاً يبدو جلياً إنْ على مستوى تاريخ الكذب كمفهوم وإنْ على مستوى تاريخ مختلف الممارسات التي تشكّل فعل الكذب. وبالإضافة إلى هذا، فالكذب لم يبلغ حدوده المطلقة ليصبح «كاملاً ونهائياً» إلّا في عصرنا هذا، والأمر يتعلق إذن برُقيّ وانتصار الكذب.

وعندما نحصر اهتمامنا في الفنون والآداب، نجد بأنه قد سبق لأوسكار وايلد أن اشتكى ممّا نعته من خلال عنوانه المعروف، بـ **انحطاط الكذب**. وهذا الانحطاط يمكن ملاحظته حسب وايلد لدى السياسيين والمحامين، بل وحتى لدى الصحافيين. فمستوى هؤلاء في إتقان الكذب في هبوط مستمر،

---

(1) «Du mensonge en politique: réflexions sur les documents du Pentagone», *Du mensonge à la violence*, tr. fr. G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 8.



بل إنهم توقفوا عن ممارسة فنّ الكذب. فالكذب فنّ لا يمكن له الاستمرار إلّا من خلال ممارسات فنانين، خاصة منهم أولئك الذين يتعاطون للأدب والذي يعتبر أحد فنون الخطاب، إلّا أنه هو الآخر يجد نفسه مهدداً من جراء انحطاط مستوى الكذب. وهكذا يظهر جلياً بأنه في حين أنّ وايلد يشتكي من احتضار الكذب، تُبدي أرندت قلقها من التضخُّم والتنامي المفرط للكذب في عالم السياسة، ومن بلوغه إلى حدّه الأقصى، أي الكذب المطلق. ولا يتعلق الأمر هنا بالمعرفة المطلقة كحدٍّ نهائي للتاريخ، بل بالتاريخ وهو يتحوّل إلى كذب مطلق. كيف يمكن فهم هذا؟

«الظروف المساعدة على ظهور كذب مكتمل ونهائي، (Such completeness and potential finality) كانت منعدمة خلال العصور السابقة، والخطر الذي تجسده ينتج من إمكانية التلاعب في الوقائع كما هو الحال في عصرنا هذا. فحتى في العالم الحر، حيث لا يمكن لأيّ حكومة أن تحتكر القدرة على اتخاذ القرارات أو الحديث على ما وقع أو لم يقع فعلاً، هناك تنظيمات ضخمة تخدم مصالح أطراف معيَّنة تمكَّنت من تعميم ما يمكن نعته بالعقلية المرتبطة بمصلحة الدولة، والتي كانت في الماضي لا تتجاوز حدود القضايا المتعلقة بالخارجية، وفي أقصى الحالات بتلك المتعلقة بالأخطار الأكيدة والحالية، بالإضافة إلى هذا، فالدعاية التي تطلقها مختلف الحكومات بدأت تستفيد من



الحيل المستعملة في عالم الأعمال ومن المناهج المتبعة في 'ماديسون أفينيو' [. . .]»[1].

سيكون من المغري ولكن من التبسيطي كذلك، أن نقدم كنهايتين متضادتين للتاريخ المفهوم السلبي للشرّ والمتمثّل في الكذب المطلق من جهة، وإيجابية المعرفة المطلقة من جهة أخرى، وذلك سواء كانت بصيغتها الرئيسة (هيغل) أو بصيغتها الثانوية (فوكوياما). ممّا لا جدال فيه أنه بإمكاننا وضع فكرة الكذب المطلق محلّ الشك، وذلك لأنها ما زالت تفترض إمكانية وجود معرفة مطلقة يتضمّنها العنصر المتمثّل في الوعي الانعكاسي بالذات.

من البديهي أنّ الكاذب يعرف الحقيقة، وإنْ كان لا يعرف كلّ الحقيقة فهو على الأقل يعرف حقيقة ما يفكر فيه، ويعرف ما يعزم على قوله، ويعرف كذلك الفرق الموجود بين ما يفكر فيه وما يقوله، أي أنه يعرف بأنه يكذب. ولقد سبق لسقراط في **هيبياس الصغير** (*è peri tou pseudous*) أن تبنى واستعمل بكل حرية هذه العلاقة الجوهرية التي تربط ما بين المعرفة والعلم والوعي بالذات والكذب. فإذا كان بإمكان الكذب المطلق الذي تتحدث عنه أرندت أن يمارس بكلّ وعي وطبق المفهوم الخاص به، فهو يصبح مهدداً بأن يكون مرة أخرى الوجه الآخر للمعرفة المطلقة.

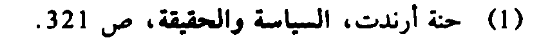
---

(1) حنة أرندت، **السياسة والحقيقة**، ص 324-325.



وفي مكان آخر من المقال نفسه، نجد مثالين مأخوذين من السياسة الأوروبية يجسدان كلتيهما «أكاذيب» بشكل عصري. الشخصيتان اللتان يتعلق الأمر بهما هنا هما ديغول وأديناور. فالأول ادَّعى وبشكلٍ كاد أن يجعل ادِّعاءه مقنِعاً، بأنه «يجب اعتبار فرنسا من بين الدول التي خرجت منتصرة من الحرب الأخيرة، وبالتالي فهي تُعدّ قوة عظمى». أما الثاني فهو ادعى «'بأن نسبة الذين تضرروا في البلاد من بربرية الوطنية الاشتراكية تبقى نسبياً ضعيفة'»[1]. والصيغ التي تمّ توظيفها لتأطير هذه الأمثلة، تجعل من السهل التمييز بين الكذب السياسي التقليدي والطريقة العصرية التي تُعاد بها كتابة التاريخ. وهذه الأمثلة تفترض كذلك حكماً جديداً للصورة:

> «يجب علينا الآن توجيه اهتمامنا صوب ظاهرة جديدة نسبياً، ألا وهي التلاعب على مستوى واسع بالأحداث والآراء، كما بدأ يظهر جلياً من خلال الطريقة التي تُعاد بها كتابة التاريخ ويتمّ خلق الصور، وكذلك في السياسة المتَّبعة من لدن مختلف الحكومات. فالكذب السياسي بشكله التقليدي، كما يبدو من خلال تاريخ الدبلوماسيات والطبخات السياسية، كان يرتبط عادة إمّا بأسرار حقيقية، أي معطيات تمّ إخفاؤها نهائياً على الرأي العام، أو بنوايا لا يمكن لها بأية حال أن تدرك بصفة يقينية بالدرجة نفسها


(1) حنة أرندت، **السياسة والحقيقة**، ص 321.



التي تدرك بها الأعمال التي تمّ القيام بها فعلاً. [...] نجاعة الأكاذيب السياسية العصرية، لا تظهر من خلال التعامل مع أسرار، بل وقائع معروفة تقريباً من طرف الجميع. وهذا يبدو واضحاً من خلال الطريقة التي تُعاد بها كتابة التاريخ المعاصر على مرأى ومسمع من أولئك الذين عاينوا الأحداث، وكذلك من خلال خلق صور من شتى الأنواع [...] وذلك لأن الصور، على عكس الرسوم الشخصية المرسومة على الطريقة القديمة، لا يطلب منها أن تمالق الواقع، ولكن أن تحلّ محله كلياً. ونظراً إلى التقنيات العصرية ووسائل الإعلام، فإنه يصبح من الطبيعي أن يتمتع هذا البديل بأهمية أكبر من تلك التي يحظى بها الأصل»[1].

وبناء على هذا، فالصورة-البديل لم تعُد تحيل على أصل تسعى إلى تقديمه، وربما إلى تمثيله بصفة إيجابية، بل إنها تحلّ محله بصفة إيجابية؛ أي أنه حدث تغيير في حكمها وتحوَّلت من ممثل إلى بديل. ومن ثمة، فمسلسل الكذب كما يمارس في عصرنا هذا، لا يقتصر على مجرد إخفاء وحجب الحقيقة؛ بل يسعى إلى نقض الواقع أو الأرشيفات الأصلية.

«وبعبارة أخرى، فغالباً ما يكون الفرق بين الكذب التقليدي والكذب العصري، هو الفرق ذاته الذي يوجد بين الحجب والنقض»[2].

(1) حنة أرندت، **السياسة والحقيقة**، ص 320-321.

(2) المصدر نفسه، ص 322.



سنرجع لاحقاً إلى هذه التقريرات، لتبيان المنطق الكامن وراءها. إذا أخذنا بعين الاعتبار تاريخ التطور المفهومي لكلمة ومفهوم «الكذب»، هل يجوز لنا اعتبارهما مناسبين للتعبير عن الظواهر الخاصة بالطابع السياسي والتقني-إعلامي والشهودي لعصريتنا، والتي بادرت حنة أرندت بأسلوب عميق، إلى توجيه اهتمامنا صوبها، وذلك لأنها غالباً ما قاست هي منها بنفسها، خاصة عندما عملت كمحقِّقة على تغطية محاكمة أيشمان؟

لنتطرق الآن إلى الجملة التصديرية الثانية؛ والتاريخانية التي نتحدث عنها ترتبط هي الأخرى بـ«القداسة» أو بـ«الحرمة». بالنسبة إلى كانط مثلاً، متأثراً في ذلك بموروث أغسطيني وإن لم يصرِّح بذلك، فهذه القداسة-الحرمة (Heiligkeit) هي التي تكمن وراء ظهور الواجب أو الأمر اللامشروط بعدم الكذب، ويصبح بالتالي وجوب قول الحقيقة أمراً مقدساً. صديقي وزميلي راينر شورمان والذي أودّ هنا أن أحيّي ذكراه، ربط بين قيم القداسة والتاريخانية ولاحظ في كتابه مبدأ الفوضوية، وذلك في معرض قراءته لهايدغر:

«بحكم ارتباطه بسياق الأصيل ففكرة القداسة تبقى تاريخانية، فكل ما هو مقدّس، هو 'الآثار التي تتركها الآلهة الهاربة'، والتي تدل على عودتها [على حدّ تعبير هايدغر[1]]

(1) M. Heidegger, «*Wozu Dichter?*», *Holzwege*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1950, p. 250 *sq.*; tr. fr. W. Brokmeier, «Pourquoi des poètes?», *Chemins qui ne mènent nulle part*, François Fédier (éd.), Paris, Gallimard, 1962, p. 222 *sq.*



وعلى النقيض من ذلك، فبحكم مرافقتهما لظاهرة الأصل فالحياء والتقوى يوجهان التفكير صوب شيء واحد، وهو انبثاق الحضور والذي لا يمتّ بأية صلة للتاريخانية»[1].

---

(1) Reiner Schürmann, *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Le Seuil, 1982, pp. 183-184, n. 1.



I

سأشرع الآن - والمرجو تصديقي عندما أقول بأني لن أكذب - في رواية بعض الحكايات. سنحاول من خلال الأمثلة الخاصة، والتي سأقترحها عليكم على نحو سيبدو سردياً وعلى طريقة المؤرخين ورواة الأخبار القدامى، أن نتقدم معاً إلى الأمام على نحو تأملي، معتمدين على مبدأ القياس، متَّبعين في ذلك حركية ما يسميه كانط بـ«الحكم التأملي». سنبدأ إذن من الخاص، لنصل إلى العام، وسيكون هدفنا هو التأمُّل لا التحديد، والتأمل على أساس الوصول إلى مبدأ ليس في وسع التجربة أن تمكِّننا من الحصول عليه.

وعندما أعتمد في أقل تقدير على مبدأ القياس، وأبادر بالإحالة على التميز الكانطي البارز - والذي يفرض نفسه كقاعدة يمكن الاعتماد عليها - والقاضي بالتفريق بين الأحكام التحديدية والأحكام التأملية، فذلك لثلاثة أسباب: أولاً، هذا التمييز كما ورد في **نقد الحكم** نتجت عنه جدلية وتناقضات، لا شك في قربها من مثيلاتها، والتي سنكون عمّا قريب مرغمين على الخوض فيها. ثانياً، في الدراسة نفسها، أي **السياسة والحقيقة**،



تسعى حنة أرندت إلى التذكير بصفة مطولة بمزية المثال، كما يتحدث عنها كانط وتستشهد على ذلك بـ **نقد الحكم**.

وأخيراً، وهذا هو الأهم، ألَّف كانط هو الآخر دراسة وجيزة (ست صفحات تقريباً) مكثَّفة ومعقدة حول الكذب. هذه الصفحات التي ألفها كانط كردٍّ أثناء جدله مع بنجمان كونستان، والذي ينعته بـ «Der französische Philosoph»، في حين أنّ هذا الأخير كان قد تحدَّث طاعناً في «فيلسوف ألماني»، كما أن النقاش حول الكذب، يجسد في الوقت نفسه، نزاعاً بين جنسيات فلسفية. هذه الصفحات تعتبر بالنسبة لي، وإلى جانب مؤلَّفي الاعترافات البارزة، أي أغسطين وروسو، من بين الدراسات التي شهدها تاريخ الغرب الأكثر راديكالية في تحليلها للكذب، والتي أقدمت بكل قوة على تحديده والتأمل فيه، ومنعه والنهي عنه بصفة لا مشروطة.

إذن، فالأمر يتعلق بتلك الدراسة الجدّ قصيرة المعنونة بـ «في ما يزعم عن الحق في الكذب لدوافع إنسانية»[1] (1797)، والتي لم تأخذ على العموم حظها من الدراسة، بقدر ما أخذته من الشهرة. ورغم أنها تستشهد كثيراً بكانط، في المقال الذي أشرت إليه منذ قليل وفي مواضع أخرى، فإن حنة أرندت على حدّ

(1) Emmanuel Kant, «*Über ein vermeintes Recht aus Menschensliebe zu lügen (1797)*» ; tr. fr. L. Guillermit, «Sur un prétendu droit de mentir par humanité», dans *Théorie et pratique*, Paris, Vrin, 1967, pp. 67-73.



معرفتي لم تُشِر أبداً إلى هذه الدراسة، رغم أنها تبقى ضرورية ورهيبة في آنٍ واحد، كما أنه لا يمكن بأية حال اختزالها في المنطق العميق الذي بَنَت عليه استدلالاتها.

سوف لن نذهب في قراءتنا لهذا النص، إلى الحدّ الذي يجب علينا الوصول إليه، إلّا أنه بإمكاننا التأكيد على الطريقة التي اتَّبعها كانط لتحديد الكذب والحثّ على الصدق أو الصحة (لأن نقيض الكذب ليس طبعاً الحقيقة والواقع ولكن الصدق والصحة، فعل قول الحق واعتزام قول الحق، أي (Wahrhaftigkeit)).

التعريف الكانطي للكذب أو للواجب بالتزام الصدق، يبدو قطعياً وإلزامياً ولا مشروطاً إلى حدٍّ يتوجب عليه معه إقصاء كلّ اعتبار تاريخي. يجب على الإنسان أن يقول الحقيقة وأن يلتزم بالصدق في كلّ الحالات، وكيفما كانت نوعية الافتراضات، ومهما كان الثمن، وكيفما كانت الظروف التاريخية. ومن ثمة، فلا يمكن أبداً الحديث على كذب نافع، يقال من باب التكرم أو لإسداء خدمة، (لا وجود لـ «الكذب النافع» حسب التعبير الذي استعمله روسو لترجمة التعبير الكلاسيكي (Mendacium officiosum). ويمتنع كانط عن التناول على أنها مشاكل الضمير، للحالات الصعبة والمقلقة، والتي يتناولها القديس أغسطين منطلقاً غالباً من نماذج مأخوذة من الكتاب المقدّس. وعلى ما يبدو، فهو يقصي إمكانية وجود أي محتوى تاريخي، عندما يحدِّد الصدق (Wahrhaftigkeit: veracitas) بأنه واجب قطعي ومطلق:



«الالتزام بالصدق في التصريحات (Wahrhaftigkeit in Aussagen) [. . .] هو واجب قطعي (formale Pflicht) يلزم على الإنسان القيام به اتجاه أيّ كان ومهما كان الضرر الذي قد ينتج له عن ذلك»[1].

وعلى الرغم من أنّ هذا النص لا يحمل طابعاً أخلاقياً، بل قانونياً صريحاً، ومن أن الموضوع الذي يتناوله - وهذا يبدو من العنوان - هو «الحق في الكذب» (Recht... zu lügen) وعلى الرغم كذلك من أنه يتحدث عن «الواجب القانوني» (Rechtspflicht) لا عن «الواجب الأخلاقي»، الشيء الذي يبدو من أول وهلة أكثر ملائمة، أو من السهل اختزاله في وجهة نظر تاريخية، فإن كانط، على ما يبدو، ينفي كل تاريخانية من التحديد الذي يقدِّمه للكذب، في حين أنّ حنة أرندت تعمل هي بالعكس على إدخال التاريخانية في الكذب كجوهر وحدث وإنجازية. فعلى الرغم من الطابع الحقوقي لوجهة نظر كانط، فهي تبقى قطعية وقانونية أو شبه قانونية بحتة وتجد تفسيرها في هاجس وحيد، وهو ذلك المرتبط بالشروط القطعية للحق والعقد الاجتماعي والمنبع المحض للحق.

«بما أن الكذب يُعرف بكل بساطة على أنه تصريح مخالف للحقيقة بطريقة متعمدة (unwahre Deklaration) يقال للآخرين، فهو ليس في حاجة إلى أن يكون مشروطاً بإلحاق الأذى بهم، الشرط الذي يعتمده القانونيون في



تـحـديـدهـم لـلـكـذب (Mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius). ففـي جـمـيـع الـحـالات يـلـحـق الكذب الأذى بالآخرين، والحال أنه عندما لا يلحق الأذى بإنسان معيَّن فهو يلحقه بالإنسانية جمعاء، وذلك لأنه يستبعد مـنـبـع الـحـق [يـبـطـل صـلاحـيـتـه] [die Rechtsquelle unbrauchbar macht]»[1].

ممّا لا شك فيه، أنّ كانط يسعى إلى تحديد كلّ ما يتضمن الكذب من سلبيات من حيث هو كذلك، وفي حضوره ومجرداً عن كلّ اعتبار كيفما كان، وكيفما كانت الدوافع التي تكمن وراءه، والنتائج المترتِّبة عليه. فكانط إذن، كان سيدين لا محالة هزّة الجماع المفتعلة ناعتاً إياها بالكذب، على اعتبار أنها ترمي عمداً إلى خداع الآخرين، وذلك على الرغم من أنه يفترض بأنّ الهدف منها هو صالحهم (إذا أردنا تناول العلاقة التي تربط تاريخ الكذب بتاريخ الفوارق التي توجد بين الجنسين وأبعادها الجنسية ومختلف التأويلات التي قدمت لها، فإن الأمر سيتطلب عدة محاضرات ويتوجب علينا في جميع الحالات أن نأخذ بعين الاعتبار الرابط الجوهري، الذي يوجد بين نموذج الكذب ومختلف التجارب المتعلقة بالمتعة الجنسية). فكانط يهتم أساساً بمنبع الحق الإنساني، والعلاقات الاجتماعية بصفة عامة؛ أي

(1) Emmanuel Kant, «*Über ein vermeintes Recht aus Menschensliebe zu lügen (1797)*», op. cit., pp. 68-69.



الضرورة الباطنية الملزمة بقول الحق، وذلك مهما اختلفت أشكال المفعول المتوخى والظروف المحيطة، خارجية كانت أم تاريخية. فعندما لا ننبذ بطريقة لا مشروطة الكذب، فالنتيجة ستكون زوال المبدأ المؤسس للرابط الاجتماعي، والذي يجمع الإنسانية فيما بينها، وبالتالي سيصبح من المستحيل استمرار المجتمعات. وتجدر الإشارة إلى أن مونتاني سبق وأن قال الشيء نفسه وإن بطريقته الخاصة[1].

(1) «يعتبر الكذب في الحقيقة رذيلة لعينة، وذلك على اعتبار أنّ الإنسان لا يكون إنساناً وعلاقته بالآخر لا يمكن أن تستمر إلا بالكلام». (M. de Montaigne, *Essais*, «Des menteurs», Livre I, ch. IX, dans *Œuvres complètes*, *op. cit*., p. 56).

وفي موضع آخر: «بحكم أن ذكاء الإنسان لا يعبّر عن نفسه إلّا من خلال الكلام، فذلك الذي يتكلم بالزيف يخون المجتمع بأسره، وذلك على اعتبار أن الكلام هو الوسيلة الوحيدة التي تمكننا من التعبير عن رغباتنا وأفكارنا، وهو المرآة العاكسة لروح الإنسان. ومن ثمة، فإذا تلاشى سينقطع الخيط الرابط بيننا وستكفّ معرفتنا بعضنا لبعض، وإذا تحول إلى وسيلة للخداع ستموت معاملاتنا وستضمحل أواصر علاقاتنا الاجتماعية» (*Ibid*., Livre II, ch. XVIII, p. 650). هذه الأطروحات تهدف تماماً كتلك التي قدمها كانط، إلى الكونية أي إلى نوع من اللاتاريخانية أو من التعالي على التاريخانية. ومونتاني يعتمد كأرندت على أمثلة مأخوذة من العالم الجديد، أي أميركا: «هناك أمم في الهند الجديدة (ولا داعي للاهتمام بالأسماء فهي لم تعُد صالحة، فالدمار الناتج من الغزو طال حتى الأسماء القديمة التي كانت تمكن من معرفة الأماكن فأزالها كلياً وبطريقة عجيبة لم يسبق لها مثيل) تقدم الدماء البشرية كقرابين لآلهتها، في حين لا تقدم لها للتكفير عن خطيئة الكذب، سواء كان قولاً أو مجرد سمع، سوى الدم المأخوذ من اللسان والأذنين» (المصدر نفسه).



فموقف كانط إذن، هو مناقض تماماً لموقف بانجمان كونستان، والذي يعيب على «الفيلسوف الألماني» صرامته في التحليل، والتي من شأنها «الإحالة دون نشوء أي مجتمع»[1]. في حين أنه بالنسبة إلى كانط، فهذه الاستحالة ستصبح أمراً واقعاً فعلاً، إذا نحن قمنا بالعكس من ذلك، ودأبنا على تبرير الكذب كيفما كان، أيّ كلّ عمل إذا حدث وأن يتخذ المبدأ الذي يكمن وراءه طابعاً شمولياً، فستكون النتيجة هي نقض القانون الذي يستند إليه. والعلاقة التي تربط الكذب بالوعد الكاذب جدّ متينة، ما دفع بكانط إلى الجَمع فيما بينهما في أسس ميتافيزيقا الأخلاق[2]. فأنا لا يمكن لي أن أتوجّه بالكلام إلى الآخرين،

(1) «في حالة إذا تمّ تطبيق المبدأ الأخلاقي الذي يعتبر قول الحقيقة واجباً بطريقة مطلقة على كلّ فرد، فستصبح العلاقات الاجتماعية مستحيلة. وخير دليل على ذلك، النتائج المباشرة التي استخلصها من هذا المبدأ الأولي فيلسوف ألماني، والذي يذهب إلى حدّ الادّعاء بأنّ كذبك يُعتبر جرماً في حق مجموعة القتلة الذين يلاحقون صديقاً لك، ويسألونك إنْ لم يلجأ إلى منزلك». (*La France en l'an 1797*, sixième cahier, n° 1, p. 123) [E. Kant, «Sur un prétendu droit de mentir par humanité», *op. cit.*, p. 67.]

(2) *Id.*, *Fondements de la métaphysique des murs*, tr. fr. V. Delbos, introd. et notes A. Philonenko, Paris, Vrin, 1980, p. 69:
«[. . .] حتى في حالة إذا كنت أدافع عن الكذب، فهذا لا يعني أنه بإمكاني أن أدافع عن قانون شامل يأمر بالكذب: وهذا على اعتبار أنّ قانوناً من هذا القبيل من شأنه أن يجعل الوعود بمعناها الحصري عديمة الجدوى. فما الفائدة من التصريح بما أعزم القيام به للآخرين، وأنا أعرف بأنهم لن يصدّقوني، أو حتى في حالة أنهم صدقوني لغفلتهم، فقد =



دون أن أعدهم على الأقل، بطريقة ضمنية، بقول الحقيقة، بالإفصاح عن حقيقتي، ومن ثمة عن صدقي.

وقد يبدو بأنّ الأمر الكانطي مغالى فيه ومن المستحيل الامتثال له (لا تكذب أبداً وكن دائماً صادقاً في وعودك مهما كانت المبررات ومهما كانت قوة الدوافع)، إلا أنه يمكن اعتباره كذلك وصفاً بسيطاً، بقدر ما هو ثابت لجوهر اللغة، ومجرد تحليل له مبني على الملاحظة. فبإمكان كانط أن يقول لنا: «بوسعك طبعاً أن تكذب وأن تعطي وعوداً دون الوفاء بها، ومَن منّا لم يقُم بأعمال من هذا القبيل؟ إلا أنك بعملك هذا تتوقف عن استعمال اللغة والتوجه إلى الآخرين بصفتهم كائنات إنسانية، فأنت تصبح إذن خارج اللغة، فليس هناك لغة لا تتشكل انطلاقاً من الوعد بالصدق».

يبدو أن هذا التقرير على حدٍّ كبير من المتانة ومن الصعب دحضه، إلّا إذا قرَّرنا تغيير طريقتنا في التفكير إزاء طيف الممكن والكذب الممكن، والذي يجب أن يخيِّم باستمرار على الصدق. لنترك جانباً الحديث على هذا الطيف إلى حين رجوعه في وقت لاحق. على كلّ حال، ففي هذا التلاحم القوي الموجود بين اللغة والوعد بالصدق، تكمن الحرمة أو القداسة التي تطبع الوصية العقلانية بقول الحق واعتزام قول الحق. ويذهب راينر شورمان إلى أن القداسة لها طابع تاريخي؛ بمعنى آخر، يبدو أنه

= يعاملونني تماماً بالمثل؟ وبناء على هذا، فيكفي أن يتحوَّل المبدأ الذي اتخذته شعاراً لي إلى قانون شامل، لكي ينهار لا محالة من تلقاء نفسه».



بالنسبة إلى كانط وفي هذه الحالة بالضبط، بأنّ الأمر عكس ذلك، على الأقل إذا اكتفينا بالمعنى الشائع للقداسة. ورغم ذلك، بإمكاننا الأخذ بالأطروحة القائلة بإمكانية قبول تاريخانية القداسة ولكن بمعنى آخر؛ أي على أساس أنها الأصل والشرط للتاريخ والعلاقات الإنسانية بصفة عامة. فالمطلوب إذن هو التضحية بكل شيء، لأجل الاحتفاظ للوصية بقدسيتها. يقول كانط:

> «فهذه الوصية إذن صادرة عن العقل (Vernunftgebot) وهي مقدَّسة (heiliges)، والالتزام بها غير مشروط (unbedingt gebietendes)، ولا يمكن للمجاملات كيفما كانت أن تبرِّر الحدّ من فاعليتها، والوصية هي: عليك أن تكون صادقاً (wahrhaft) [وفياً وصادقاً ونزيهاً وحسن النية (ehrlich)] في كلّ تصريحاتك»[1].

سأتطرق أخيراً للمثالين اللذين سبق لي أن وعدتُ بالتطرق إليهما، وإلى حكاية أوروبية عن عالمين اثنين، فهما متعلقان بأوروبا والولايات المتحدة، القارتين اللتين بإمكاننا اعتبارهما بمثابة قارتين أوروبيتين (سننتقل إذن من باريس إلى نيويورك) وهما مأخوذان من صحيفتين اثنتين وهما **نيويورك تايمز** والطبعة الباريسية لـ **إنترناشيونال هرالد تريبيون**. بعد مرور مدة قليلة على

(1) كانط، «فيما يزعم عن الحق في الكذب لدوافع إنسانية»، ص 69-70.



انتخابه كرئيس، وبعد أن أعلن أنْ لا رجعة في قرار فرنسا باستئناف تجاربها النووية في المحيط الهادئ، أقدَمَ الرئيس شيراك، وهذا ما نذكره جميعاً، على الاعتراف بصفة رسمية وذلك خلال الاحتفال بالذكرى المخلّدة لمداهمة فيل دهيف بماضيها المفجع، بالذنب الذي اقترفته الدولة الفرنسية؛ أي مسؤوليتها عن ترحيل عشرات الآلاف من اليهود وقت الاحتلال، وعن إصدار القوانين الخاصة بهم وعدة مبادرات أخرى، والتي لا يمكن تفسيرها بالرجوع إلى ضغوط المحتل النازي فقط.

وهكذا إذن، تمّ الاعتراف بصفة لا رجعة فيها، بالمسؤولية والمساهمة الفعالة في ما يُعرف أيامنا هذه بـ«ارتكاب جريمة ضد الإنسانية». وهذا الاعتراف صدر عن دولة بصفتها كذلك، وتمّ الختم عليه من طرف رئيس دولة انتُخِب عن طريق الاقتراع العام. وهذا الاعتراف تمَّ باسم الدولة الفرنسية، وأمام الملأ؛ بل وأمام العالم أجمع واستناداً إلى القانون الدولي، وذلك من خلال عرض مدروس تمَّت تغطيته على نطاق واسع من طرف وسائل الإعلام المكتوبة، والمسموعة، والمرئية (وأنا أعيد التأكيد هنا على هذه العلاقة الموجودة بين «الشأن العام» (Res publica) ووسائل الإعلام، لأن هذه النقطة بالإضافة إلى التحوّل الذي شهده حكم الصورة، ستكون من بين المحاور التي ستستقطب اهتمامنا). والحقيقة التي صرح بها الرئيس شيراك أصبحت تتمتع بالحكم والثبات والصلابة والقوة التي تتمتع بها كلّ حقيقة عمومية ووطنية ودولية.



والملاحظ أنّ هذه الحقيقة، المتعلِّقة بمرحلة تاريخية، لها هي كذلك تاريخ. فلم تصبح مشروعة ومُصادقٌ عليها ومقرّرة على أنها كذلك إلّا بعد مرور أزيد من خمسين سنة على وقوع الأحداث المرتبطة بها. أي أنْ لا أحد من رؤساء الجمهورية الفرنسية الستة (أوريول وكوتي وديغول وبومبيدو وجيسكار ديستان وميتران) لم يرَ بأنه أصبح من الممكن والضروري والعادل، وبأنه حان الأوان لإثبات حقيقة بهذا الشكل بصفة رسمية. لا أحد من هؤلاء الرؤساء لم يفكّر بأنه من الواجب عليه إلزام فرنسا والأمة الفرنسية والدولة الفرنسية والجمهورية الفرنسية بتوقيعه على اعتراف يدفع بفرنسا إلى تحمُّل مسؤولية هذه الحقيقة، وهي أنها ارتكبت جريمة ضد الإنسانية.

وبإمكاننا الحديث في هذا السياق عن عدة نماذج على أقل تقدير مشابهة - وذلك سواء في أوروبا أو خارجها، كما هو الشأن في اليابان والولايات المتحدة وإسرائيل - تتعلق بأعمال عنف أو قمع، سبق أن شوهدت في الماضي، أو بجرائم حرب معروفة، منها ما لم يتمّ اكتشافه إلّا مؤخراً ومنها ما بدأ يؤرق ضمير الإنسانية منذ أمد طويل.

فمن المعروف، أن الرئيس كلينتون أبى رسمياً أن يتراجع عن الاعتقاد المتبنَّى من طرف الدولة الأميركية؛ أي أنّ القرار الذي تمّ بموجبه إلقاء القنبلة الذرية على هيروشيما وناكازاكي كانت له مبرراته، وهذا على الرغم من الشهادات المناقِضة، والتي أدلى بها عددٌ من المؤرخين. ويجوز لنا هنا التطرُّق كذلك



إلى ما هو آتٍ، فيما يخص سياسة اليابان في آسيا خلال الحرب ومختلف الحروب التي شهدها كلّ من الجزائر، والخليج، ويوغسلافيا السابقة، ورواندا، والشيشان، إلى غير ذلك.

أستغل مناسبة حديثي عن اليابان في الإشارة التي وضعت بين قوسين، لكي أذكر بأن الوزير الأول الياباني مورایاما قد قام بخطوة في الاتجاه الصحيح؛ وذلك من خلال التصريح الذي أدلى به منذ سنتين، وهذا التصريح يجب علينا التمعُّن في كل مفرداته وبنيته الذرائعية (Pragmatique). وهكذا نجد أنفسنا أمام وزير أوَّل يُقرّ ويعبِّر عن الحقيقة على شكل اعتراف[1]، وذلك دون أن يلزم بعمله هذا الدولة اليابانية، أو مَن يمثِّل أعلى سلطة فيها ويضمن استمرار هويتها الإمبراطورية، أي الإمبراطور نفسه.

ففي معرض حديثه عمّا ينعته بطريقة مليئة بالدلالات، «بالوقائع التاريخية التي لا يمكن دحضها» (These irrefutable» «facts of history حسب ما ورد في الترجمة الإنجليزية التي اطَّلعت من خلالها على هذا الخطاب لأول مرة) و«بأحد أخطائنا التاريخية» «Error in our history» يعبر موراياما باسمه الخاص (ورغم أن هذا الاسم يعبِّر في الحقيقة عن أكبر من ذلك، فهو لا يلزم باسم الإمبراطور، أي الدولة) عن «تأسفه الصادق والعميق»

(1) في الخامس عشر من أغسطس عام 1995، ألقى الوزير الأول الاشتراكي توميشي موراياما خطاباً بمناسبة الذكرى الخمسين لنهاية الحرب العالمية الثانية قدم فيه اعتذاراً عن الجرائم الفظيعة التي اقترفتها اليابان خلال هذه الحرب.



(«Heartfelt apology») ، ويعترف بالألم الذي سببه له الندم وبحداده الشخصي وفي الوقت نفسه، وإنْ بطريقة يلفّها الغموض والإبهام، بالحداد المُعاش على المستويين الوطني والحكومي.

كيف يجب فهم الحداد، عندما تعبِّر عنه دولة ما حزناً على موت أشخاص، لا ينتمون إلى فئة رؤساء الدولة، بل وحتى إلى فئة المواطنين العاديين؟ كيف يمكن من الآن فصاعداً لدولة ما أنْ تطلب الصفح أو تطالب بالاعتذار؟ ما هي النتائج المترتِّبة على أعمالٍ من هذا القبيل، بالنسبة إلى الضمير السياسي الدولي؟ إلى أيّ حدٍّ يبقى هذا الأمر رهيناً بالتحولات التي شهدها القانون الدولي، كما هو الحال، على سبيل المثال، عندما ظهر مفهوم جديد تماماً، وهو مفهوم الجريمة ضدّ الإنسانية، وما استلزمه من خلق هيئات قانونية ومحاكم جديدة؟

وهكذا نجد أنفسنا أمام أسئلة متشابكة على شكل خلية نحل، والتي لم يكن من الممكن طرحها على هذا النحو قبل خمسين سنة. أستشهد مرة أخرى وبالإنجليزية، أي كما قرأته، بتصريح مورایاما: «أسترجع في جوٍّ من الخضوع تلك الوقائع التاريخية التي لا يمكن دحضها، وأعبِّر هنا مجدداً عن تأسفي الصادق والعميق». وعندما يتحدث الوزير الأول الياباني عن القمع «الاستعماري»، فهو يثير نقطة ربما قد تدفع إمبراطوريات استعمارية سابقة أخرى للقيام بخطوة مماثلة. ثم يضيف: «أود هنا أن أعبِّر عن مشاعر الحزن العميق التي أحسّ بها إزاء كلّ ضحايا هذه المرحلة التاريخية، سواء في الداخل أو في الخارج».



وهذا الاعتراف لا يَرمي فقط إلى أن يبدو صادقاً، فهو يتَّخذ شكل وعدٍ ويؤكد على مسؤولية القيام بمهمة، ويتعهد بأشياء سيقوم بها في المستقبل: «علينا أن نجعل أجيالنا المتأخِّرة تحسّ هي كذلك بويلات الحرب، وذلك حتى نتفادى تكرار الأخطاء نفسها مرة أخرى، في تاريخنا». اللغة المستعملة هنا، هي تلك المستعملة عادة كلما أرادَ أحدٌ ما الاعتراف والإقرار بذنوبٍ اقتَرَفَها، ولأجل التخفيف من وقع تأثير الكلمات المستعملة، فلقد تمّ مزج هذه اللغة بأخرى مختلفة تماماً؛ وهي تلك المستعملة عادة للتعبير عن الأخطاء. وهكذا يتمُّ الفصل بطريقة جريئة بين مفهوم الدولة أو الأمة وما كان دائماً يمدّه بخصائصه البنيوية المكوّنة له، أي الإحساس براحة الضمير، ومن الأكيد أنّ هذا الفصل يحدُث لأوّل مرة في التاريخ.

ورغم الغموض الذي يحيط بالظروف المرافِقَة لهذا الحدث، والشكوك التي تحوْم حول الدوافع التي تكمن وراءه، والطابع المدروس والظرفي للاستراتيجية التي يستند إليها، فإنَّه يشكِّل خطوة إلى الأمام، في تاريخ الإنسانية وتاريخ قانونها الدولي، وضميرها وعلومها. ولو كان كانط بيننا اليوم، لأدخل هذا الحدث في زمرة الأحداث التي يمكن اعتبارها بمثابة «دلالات» على قابلية للاكتمال وإمكانية رقيّ البشرية، وهذه الدلالات، مثلها في ذلك مثل الثورة الفرنسية، تعمل من خلال إحباطاتها أو محدوديتها، على إرجاع الذاكرة إلى الوراء وهي في الوقت نفسه تعلن وتستدلّ (Signum rememorativum,



demonstrativum, prognosticum) مؤكِّدة بذلك على إمكانية «رقي» الإنسانية وعلى «نزوع» صوب هذا الرقي.

وبالنظر إلى ما كان يُنتظر في هذا المجال من دول كاليابان وفرنسا وألمانيا، فإنَّ ما حُقِّق إلى حد الآن، لا يفي إلّا بجزء ممّا يجب القيام به. ولكن القيام بجزء أفضل بكثير من عدم القيام بأي شيء بتاتاً. فالاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا أصبحا في خبر كان، وبالتالي فهُما الآن في مأمن من وخز الضمير، ولم يعُد بالإمكان مطالبتهما بالاعتراف أمام العموم بالجرائم التي ارتكباها في الماضي. أما الولايات المتحدة وفرنسا فما زال أمامهما الوقت كله للقيام بذلك، وستكون لنا عودة إلى هذه النقطة.

وممّا يحثّ على التفكير ويثير القلق وربما الخوف، هو أنه خلال نصف قرن من الزمن لم يفكر رئيس دولة فرنسي واحد، بأنه أصبح من الممكن، بل من الضروري أو العادل، وبأنه حان الوقت لإضفاء طابع الحقيقة على جريمة فرنسية فظيعة. هل هذا يعني بأنّ قيمة الحقيقة، في هذه الحالة، أي الصدق، وقيمة قول عندما يتعلق بأحداث واقعية (لأن الحقيقة والواقع شيئان مختلفان) وقبل كل شيء، قيمة قول عندما يطابق أفكارنا وما نفكر فيه على أنه حق، بإمكانها أن تبقى رهينة بتأويلات ذات طابع سياسي لقيم متباينة فيما بينها كالإمكانية والملائمة والضرورة والحق والعدل؟ هل يجب إذن على الحقيقة (أو الصدق) أن تبقى من حيث المبدأ تابعة لقيم من هذا القبيل؟ والأمر يتعلق بمشكلة كبيرة؛ مشكلة تقليدية بدون شك، إلّا أنه



ربما يجب اليوم البحث في خصوصيتها التاريخية والسياسية والتقنية-الإعلامية.

فديغول نفسه، رئيس سابق والذي يعتبره شيراك ملهمه السياسي الوحيد، لم يفكرْ أبداً في الاعتراف بالجرائم التي ارتكبتها الدولة الفرنسية تحت الاحتلال، وربما أنّ مسؤولية «الدولة الفرنسية» (وهو الاسم الرسمي لفرنسا وقت حكم فيشي، وذلك على اعتبار أنّ الجمهورية ألغيت وحلّت محلّها «الدولة الفرنسية») في نظره مسؤولية دولة غير شرعية، وربما غير قانونية. يمكننا في هذا السياق، الحديث كذلك عن فانسان أوريول، وهو أحد رؤساء الجمهورية الذي لم يرتَئِ هو الآخر بأنه أصبح من الممكن والضروري أو العادل، وبأنه حانَ الوقت للقيام بالعمل نفسه، الذي قام به مؤخراً شيراك والإقدام على الاعتراف لاعتبارات ظرفية، ونزولاً عند واجب يبقى مجرد افتراض فقط، ولكن بلا شكّ أعقد من مجرّد الاستجابة غير المشروطة للوصية المقدَّسة التي يتحدث عنها كانط.

يُذكر أن فانسان أوريول كان من بين الثمانين نائباً برلمانياً فرنسياً الذين رفضوا التصويت في العاشر من يوليو سنة 1940 لصالح إعطاء كلّ السُّلط للمشير بيتان. ومن ثمة، فهو كان وللأسف يعرف بأنّ تعطيل الجمهورية وفتح الطريق أمام الدولة الفرنسية نفسها التي اقترفت ذنب إصدار قوانين خاصة باليهود وترحيلهم، يمثلان عملية قانونية تتحمَّل مسؤوليتها حكومة فرنسية.



وهذا يعني بأنّ انقطاع الاستمرارية كان هو الآخر يتموضع في الاستمرارية القانونية للجمهورية والدولة الفرنسيتين. فالجمهورية الفرنسية هي التي تخلّت عن صلاحياتها بواسطة الأصوات التي أدلى بها نوابها المنتخبون بطريقة قانونية. وهذه على الأقل هي الحقيقة التي تثبتها الشرعية القطعية والقانونية. ولكن أين تكمُن حقيقة المُعطى نفسه؟ هذا طبعاً إذا كانت موجودة فعلاً. هل يجوز لنا الحديث عن الكذب، أي انعدام الصدق في حين أنه لا يمكن إثبات الحقيقة؟

ولقد رفض فرانسوا ميتران مرات عديدة، وذلك حتى نهاية ولايته، الإقرار بالمسؤولية الرسمية التي تتحملها الدولة الفرنسية، وهو يبرِّر موقفه هذا صراحة بأنّ الدولة الفرنسية التي يتعلق الأمر بها هنا، تشكَّلت من طريق الغصب، وتبقى مجرد نتيجة لتعطيل مسار تاريخ الجمهورية الفرنسية، أي الشخص السياسي والمعنوي الوحيد الذي بإمكانه هنا تحمُّل مسؤولية ما وقع، إلّا أنه كان آنذاك إمّا مرغماً على الصمت أو مشارِكاً في مقاومة لا تحمل أيّ طابع شرعي. وبالنسبة إلى ميتران فالجمهورية الفرنسية اليوم، ليس عليها بتاتاً أن «تعترف» بأيّ شيء، وأن تتحمل مسؤولية ماضٍ أو جريمة ينتميان إلى مرحلة كانت فيها معلّقة. كما أنه ليس على الأمة الفرنسية من حيث هي كذلك ومن حيث استمراريتها، أن تعترف بجرائم ضد الإنسانية خارقة لمبادئ العدالة اقتُرِفَت باسمها.

ويذكر أنّ فرانسوا ميتران رفض أن يدلي بهذا الاعتراف، في



حين أنه قام بتدشين الاحتفالات العمومية والرسمية، والتي نظمت تخليداً لذكرى مداهمة فيل دهيف. بالإضافة إلى هذا، فهو قد توصل من طرف العديدين، وعلى مدى سنين طويلة برسائل وعرائض رسمية - والتي كنتُ على دراية تامة بها لأنني كنت من بين الموقِّعين عليها - تُطالبه بإلحاح بأن يقوم بالخطوة نفسها، التي لم يتردَّد جاك شيراك في القيام بها.

وبإمكاننا أن نُشير هنا، إلى مثال نموذجي آخر، يجسِّد المشكلة نفسها، وهو الذي يمثله جان بيير شوفينمان الوزير الأسبق لميتران، وهو اشتراكي، إلا أنه يميل كثيراً إلى الاحتفاظ باستقلاليته في الرأي، ولقد عارض النموذج الأوروبي الذي كان حينذاك في طور التكوين، وكان دائماً غيوراً على السيادة والكرامة الوطنيتين، كما أنه استقال من منصبه كوزير دفاع خلال حرب الخليج. يرى جان بيير شوفينمان أنّ شيراك كان على صواب، عندما اعترف بمسؤولية الدولة الفرنسية والتي لا يمكن لأيٍّ كان أن يعترض عليها، إلّا أنّ النتائج المترتبة على هذا «الصدق»، والطريقة التي تمَّ بها، قد تفضي إلى مخاطر من بينها إضفاء الشرعية بطريقة تراجعية على المرحلة البيتانية، وتدعيم كلّ القوى التي تعمل اليوم على إضفاء الصدقية على الفكرة القائلة بأنّ «بيتان وفرنسا يجسدان شيئاً واحداً»[1]. وممّا لا شك فيه أنّ الجنرال ديغول كان يتبنى الموقف نفسه، وربما يمكن تطبيق

---

(1) Jean-Pierre Chevènement, «Vichy, laver ou noyer la honte?», *Libération*, 7 août 1995.



الملاحظة ذاتها وإن بطريقة أقل وضوحاً على رؤساء الجمهورية الذين جاؤوا بعده.

أي أنه باختصار، ووفق وجهة النظر هذه، فالحقيقة والصدق ضروريان، إلّا أنه لا يجب العمل بهما بصفة لا مشروطة، وبأيّ طريقة كانت، ودون مراعاة الثمن الذي يجب أداؤه مقابل ذلك. فكلّ الحقائق ليست صالحة للإفصاح، والأمر بذلك ليس مقدَّساً ولا مشروطاً بالشكل الذي يريده كانط؛ أي أنّه يجب الأخذ بالحسبان لكلّ الإكراهات التي يمكن افتراضها، والمراعاة بكلّ برغماتية للفرص المواتية والعواقب المحتملة والظروف المحيطة وأشكال التعبير والبلاغية المستعملة، ومشاعر المتلقي، سواء كان خاسراً أو مستفيداً، إلى غير ذلك.

وحتى يتمكن من الفصل بين مشروعية حكومة فيشي والإرادة الشعبية التي استسلمت لها، فلقد اضطر شوفينمان إلى الرجوع إلى الوراء، على الأقل خمس سنوات قبل الأحداث، لتحديد هوية المسؤولين الحقيقيين. ومن حيث المبدأ، بإمكان التحليل التاريخي المحض أن يمتد إلى ما لا نهاية، ومن المحتمل أن يضيع العمود الفقري الذي يمكّن الفروق الفاصلة بين الصدق والكذب من الاحتفاظ بكلّ صرامتها.

وانطلاقاً من هذا تجب الإشارة إلى مجموعة أولى من الأسئلة وهي كالآتي: ماذا يمكن القول في حقّ ما قام به رؤساء الجمهورية السابقين من ديغول إلى ميتران، والذين امتنعوا عن الإفصاح رسمياً، عمّا أصبح يُعتبر على مستوى الدولة حقيقة



تاريخية، أكان كذباً أم إخفاء؟ وهل يجوز لنا أن نطرح تساؤلاً من هذا القبيل؟ ألا يمكن لهؤلاء الرؤساء أن يتهموا بدورهم شيراك بـ«الكذب»؟ هل يمكن القول بأن أحداً ما قد كذب؟ مَن منهم الكاذب ومَن الصادق؟(1) وهل بإمكاننا الحديث هنا عن الكذب؟ هل بالإمكان اعتبار هذا الأخير على أنه المفهوم اللائق هنا؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هو المعيار الذي يمكن الاستناد إليه لتحديد الكذب؟ وهل يمكن إيجاد تاريخ له؟ والأهم من هذا، وهذا يشكل سؤالاً مختلفاً كل الاختلاف عن سابقيه، ما هي طبيعة التاريخ الذي يمكن ربطه بمفهوم الكذب والذي على أساسه قد تتشكل كل هذه الأسئلة؟ وإذا قيل هنا كذب ما، وكان من السديد تحديد هذا القول أو ذاك على أنه كذب، فمَن الناطق به ومَن المقصود به، أو الذي يمكن اعتباره ضحية له؟ سيتوجب علينا الرجوع إلى هذه السلسلة الأولى من الأسئلة، لفحص

(1) هذه السلسلة من الأسئلة («هل كذب؟»، «من كذب؟») قد تقارب (أقول فقط تقارب) سؤالاً تاريخياً آخر، وتحثّنا على استرجاعه، فهو يتعلق باليهود، الأمر الذي قد يُعتبر أكثر من مجرد صدفة. والسؤال هو: «هل كذب بولس؟» عندما قال في شأن الختانة بأنها لا تضمن بأيّ حال من الأحوال الخلاص، إلا أنه أضاف: «لقد قمتُ بكل ما في إمكاني اتجاههم»، أقوم «بكل ما من شأنه استمالة قلوبهم جميعاً»، بما في ذلك ختن تيموثاوس وأبوه ليس بيهودي. ولقد تطرقت ميشيل سينابي إلى هذا السؤال، أي «هل كذب بولس؟»، في مقالها، «Le mensonge officieux dans la correspondance Jérôme-Augustin», publié dans la revue *Rue Descartes*, n° 8/9, Collège international de philosophie, Paris, Albin Michel, novembre 1993.



الطريقة التي تشكلت بها والأسلوب الذي اعتمد للتعبير عنها. إلا أنه علينا هنا التأكيد على سمتين جديدتين لم تظهرا إلا مع هذا المثال.

من جهة، هناك فعلاً جدة من الناحية التاريخية المحضة في المناقضة الذرائعية صدق/كذب وربما حتى في جوهر الكذب. وذلك لأن الأمر يتعلق هنا إما بصدق أو بكذب قيلا على مستوى دولة، والاثنان يمكن تحديدهما من حيث هما كذلك، وبموجب قانون دولي لم يكن موجوداً قبل الحرب العالمية الثانية. وفعلاً، فهذه الفرضيات تطرح اليوم على خلفية مصطلحات قانونية كـ«جريمة ضد الإنسانية»، مصطلحات مبتكرة وبالتالي فهي «إنجازية» ولم يسبق للإنسانية أن عرفتها من قبل. وهذه المصطلحات القانونية الجديدة تستلزم ظهور تشريعات دولية واتفاقات ومواثيق بين دول مختلفة ومؤسسات ومحاكم مبدئياً ذات أبعاد كونية لم تكن بإمكانها من قبل مقاضاة أعمال من هذا القبيل، بل وحتى مجرد تسجيلها. علاوة على أن هذه الأعمال نفسها، كانت صعبة التحديد من حيث هي كذلك.

وإذا كانت الأمور المطروحة هنا تتسم كلياً بطابع تاريخي، فذلك لأن إشكالية الكذب والاعتراف والأمر بالالتزام بالصدق فيما يخص أشياء من قبيل «جرائم ضد الإنسانية»، لم تكن تعني شيئاً بالنسبة إلى الأفراد ولا إلى الدول، وذلك قبل تحديد هذا المصطلح القانوني في البند 6c من قوانين المحكمة العسكرية الدولية لنورامبيرغ، وخاصة عندما يتعلق الأمر على الأقل



بفرنسا، وهذا إذا كانت معلوماتي دقيقة، قبل الإعلان عن كون هذه الجرائم لا تخضع لمبدأ التقادم وذلك طبق القانون المؤرخ بـ 26 ديسمبر 1964، أي أن التحليلات التي نحن بصدد تقديمها الآن ستتأثر سلبياً وقد تنهار تُماماً إذا اقترحت على أوساط لا تعترف بأي صلاحية لمحكمة نورامبيرغ. ولا داعي للتأكيد على صعوبة وأهمية الرهانات المطروحة هنا.

من جهة أخرى، فالأمور التي تفرض نفسها في هذا السياق والتي يتوجب اتخاذ مواقف إزاءها، لا يمكن اعتبارها بمثابة حقائق طبيعية في «حدّ ذاتها». فهي تبقى عالقة على تأويلات، بل وعلى تأويلات إنجازية. وأنا لا أقصد بهذه النقطة الأخيرة فعل اللغة الإنجازي، والذي قد يستعمله رئيس دولة ما للاعتراف بجريمة ما، فيخلق بهذا حدثاً ويجعل اللغات المستعملة من لدنّ سابقيه موضع تأويلات جديدة. أنا أودّ أولاً وقبل كلّ شيء، التأكيد على الطابع الإنجازي للمواضيع نفسها التي تتمحور حولها هذه التصريحات، من قبيل إضفاء صبغة المشروعية على دولة يزعم أنها ذات سيادة، القيام بوضع حدود، تحديد أو إثبات مسؤولية ما، فهذه كلها أفعال إنجازية.

وعندما تُكلَّل الأفعال الإنجازية بالنجاح، فهي تنتج عادة حقائق من القوة بحيث أنها تفرض وجودها وأحياناً إلى الأبد. فالإقدام على وضع حدود أو إنشاء دولة يمثل دائماً فعلاً إنجازياً عنيفاً يتمكن، عندما تسمح وضعية المجتمع الدولي بذلك، من خلق قوانين قد تدوم وقد لا تدوم، وفرضها حيث لم تكن أو لم



تعُد موجودة، أو حيث لم تتمكن بعد هذه القوانين من فرض نفسها أو لم تعُد بالقوة الكافية للتوصل إلى ذلك.

وعندما يتمكن هذا العنف الإنجازي - والذي لا يمكن نعته لا بالشرعية ولا باللاشرعية - من إنشاء قوانين، فإنها تخلق في الوقت نفسه ما سيصبح بعد حقائق بالحق، وبالتالي حقائق عامة ومهيمنة ولا يمكن الطعن فيها من الناحية القانونية. أين تكمن «الحقيقة» عندما يدور الحديث اليوم على حدود يوغسلافيا السابقة وكلّ «أراضيها المحصورة» والمقسومة أو المحصورة بأراضي أخرى هي بدورها محصورة، والشيشان وإسرائيل وزائير؟ ثم مَن الكاذب في هذا الشأن ومَن الصادق؟ مهما ساءت أو حسنت النتائج المترتبة على هذا البُعد الإنجازي فهو «يخلق الحقيقة»، على حدّ تعبير أغسطين. وبالتالي فهو يطبع بتاريخانيته غير القابلة للاختزال الصدق والكذب على حدٍّ سواء.

هذه القوة «الإنجازية» التي تعتبر سابقة لم يفكّر، على ما يبدو لي، كانط وحنة أرندت في التعامل معها كمحاور، وإدخالها في الاعتبار. سأعمل على تبيان أنه على الفوارق والتباينات التي توجد بينهما عندما نقارن بينهما انطلاقاً من وجهة نظر أخرى، فهما يشتركان في هذا الإغفال أو في جميع الأحوال في المقاربة الباهتة التي يعتمداها. كما أنهما يجهلان وظيفة هذه الظواهر، من حيث هي أعراض مقترنة باللاوعي.

فأقلّ ما يمكن أن يُقال في هذا السياق، هو أنه لا يمكن مقاربة هذه الظواهر دون الاعتماد في الوقت نفسه على «منطق



اللاوعي»، ونظرية «الإنجازية». الشيء الذي لا يعني بأنّ الخطاب الحاضر، المتعلق بعلم النفس التحليلي ونظرية أفعال الكلام، كما يتشكلان في الوقت الحاضر، أو كما يتمّ تجسيدهما من خلال أسمائهما الأكثر حضوراً، يكفي للإيفاء بهذا الغرض. كما أنّ هذا لا يعني بأنه أصبح من الممكن الجمع بينهما في تمفصُل واحد، أو الجَمع بينهما من جهة، وبين الخطاب حول السياسة والاقتصاد المرتبطين بالمعارف، والقوى التليتقنية من جهة أخرى.

نسعى هنا إلى تحديد مهمة يجب القيام بها، والشروط المساعدة على تشكُّل تحليل خليق بأن يكون في مستوى هذه الظواهر والتي لم تنشأ إلّا في «عصرنا» هذا. إعادة كتابة التاريخ والكذب والتزوير والنفي والإنكار، هذه كلها مسائل من شأنها أن تضعنا أمام رهانات من السهل تحديدها، بحيث أني ارتأيت بأنه لا فائدة في التأكيد عليها. سأكتفي فقط بإثارة نقطة تجسّد إحدى الإشكاليات الجديدة المرتبطة بالحقائق التي تُثار على مستوى الدول، وهي مختلف التعبيرات الساخنة التي تتخذها كلّ من التعديلية والإنكارية.

وهذه التعبيرات تتكاثر إلى ما لا نهاية، ولا تكفّ عن الانبعاث من الرماد نفسه، الذي تعمل على لعنه والتضرُّع إليه في الآونة نفسها. هل بإمكاننا محاربتها، وهو ما سيحذو بنا أولاً إلى العمل على دحضها والردّ عليها وإرجاعها إلى حقيقتها وهي استماتتها في النفي والإنكار؟ هل في وسعنا البرهنة من طريق



الشهود، هذا إذا قبلنا بأنّ هذا الأخير، مختلف بصفة قطعية عن البرهان؟ ما هو الجواب الأفضل والأصوب والأكثر مقدرة على النقد والإقناع؟ هل بإمكاننا الصمود أمام هذه الانحرافات فقط بإضفاء صفة قانونية على الحقائق التي تدافع عنها الدول؟

أو على العكس، وهذا ما أعتقد، بالعمل دون توقّف وكلما تطلّب الأمر كذلك، على الحوار واستدعاء البراهين والشهادات واسترجاع الماضي والاهتمام به والاعتماد في استدلالاتنا على الأرشيفات التي لا يمكن الطعن فيها؟ ممّا لا شك فيه أنّ هذه المهمة لن يمكن أبداً القيام بها بصفة نهائية، بل يجب العمل على إنهائها بدون توقُّف، ولكن أليس هذا شأن أية مهمة كيفما كانت طبيعتها؟ وليس بإمكان أيّ قانون ولا أيّ مصلحة من بين تلك التي قد تدافع عنها دولة ما الإيفاء بها، الشيء الذي لا يعني بأنّ الدولة ليس لها أيّ حق في هذا السياق، ولكن يجب كذلك الاحتراس منها فهي قد تضرّ بالقضايا، أي بالحقائق، في حالة ما إذا احتكرتها، فهي قد تجعل منها مجرَّد عقيدة دوغماوية أو أورثوذوكسية.




مكتبة
الفكر
الجديد

II

بحكم الطبيعة التليتقنية-الإعلامية لعصرنا، والإمكانات التي تتيحها للنشر، على مستوى واسع جداً وبصفة مركَّزة أو متفرقة، وبإيقاعات سريعة بقدر ما هي غير منتظمة، فإنه من الصعب تحديد حجم العواقب المترتبة على هذه السلطة الإنجازية. وهذه العواقب قد تكون، بصفة متعاقبة أو متوازية، مهولة، خطيرة، لامتناهية، سطحية، بسيطة، باهتة، عرضية.

وإليكم، على سبيل المثال، مقطع آخر، وهو يبدو قليل الأهمية، من التاريخ نفسه الذي نحن بصدده، تاريخ اعترافات الدول. من المحقّق أنّ وسائل الإعلام، من حيث أنها تشكّل الموضع الذي يجمع فيه وينتج الخطاب العمومي وتودع كذلك الأرشيفات الحافظة له، تلعب دوراً حاسماً في تحليل الكذب السياسي وكلّ معالم التزوير التي يشهدها فضاء «الشأن العام» «Res publica». وانطلاقاً من هذا، يصبح من الأهمية بمكان، الإشارة إلى أن نيويورك تايمز نشرت تعليقاً على تصريح شيراك.

وبإمكاننا الافتراض بأنه رغبة في الإيفاء بالحقيقة وفي إسداء مهمة كتابة المقال إلى مَن يملك الكفاءة، فلقد تمَّ نشر هذا



الأخير بتوقيع أستاذ. ولا عجب في ذلك، ففي ثقافتنا تقترن فكرة الكفاءة بالجامعة والأساتذة الجامعيين. فالكلّ يفترض أنّ الأساتذة يعرفون ويقولون ما هو حق وبأنهم لا يكذبون. وهذا الأستاذ الذي يفترض فيه أنه يمْلك المعرفة يدرس في إحدى كبريات الجامعات النيويوركية، والأكثر من ذلك، فهو يُعدّ خبيراً في القضايا المتعلقة بالحداثة كما تطرح في فرنسا، والتي تقع في نقطة التقاء الفلسفة والإيديولوجية والسياسة والأدب. ولم يفت **نيويورك تايمز** أن تذكِّر القرّاء بأنه هو المؤلِّف لكتاب «*Past Imperfect: French Intellectuals, 1944 to 1956*».

هكذا إذن نشرت **نيويورك تايمز** في عددها المؤرَّخ بـ 19 يوليو 1995 مقالاً للسيد طوني دجادت، وهو أستاذ في جامعة نيويورك، تحت عنوان «حكايات عن الحرب الفرنسية». ويعبِّر مؤلف «*Past Imperfect*» عن مساندته لشيراك ويخلص إلى «أنه يجب تحبيذ ما قام به السيد شيراك من قوله الحقيقة بخصوص تاريخ فرنسا» «It is well that Mr Chirac has told the truth about the French past»، إلّا أنه قبل ذلك يدين الموقف المخجل - في نظره - للمثقفين الفرنسيين، والذين نادراً ما اهتموا، بالنسبة إليه، خلال نصف قرن من الزمن، بهذه الحقيقة وبضرورة الاعتراف بها أمام العموم. فسارتر وفوكو التزما «الصمت على نحو غريب» «Curiously silent» حيال هذه المسألة، ومردُّ هذا، حسب الأستاذ دجادت، إلى تعاطفهما مع الماركسية. وهذا التفسير يستدعي الضحك، خاصة عندما يتعلق



الأمر بفوكو، وذلك على اعتبار أن أغلب «التزاماته السياسية» المعروفة والثابتة، لا تمتّ إلى الماركسية بأية صلة، بل فهي في بعض الأحيان مناهضة لها بطريقة سافرة.

وإذا قررت الاستشهاد بما كتب الأستاذ دجادت، فذلك رغبةً مني في أن أبدأ حديثي بالإكثار من الأمثلة المجسّدة لأغلاط ستبقى دائماً صعبة التحديد؛ أي أنه سيكون علينا أن نتردَّد دون توقف، في الاختيار بين عدّة احتمالات. فما هي على وجه التحديد الدوافع التي تكمن وراء ما نحن بصدده الآن؟ هل يتعلق الأمر بانعدام الكفاءة أو بضبابية في الرؤية، أو بضعف في التحليل، أو بجهل عن حسن نية، أو بخطأ عرضي، أو بنوايا سيئة لا تُفصح عن طبيعتها، وتبقى بالتالي بين الكذب واللامبالاة؟ وإذا أردنا اللجوء إلى مقولات روسو الثلاث، سنقول بأنّ الدافع قد يكون إما «خديعة»، أو «تدليساً»، أو «افتراء».

فروسو يتحدث كذلك في «الجولة» ذاتها، عن «النقود الزائفة». هل يجب الحديث هنا عن الإكراهات النفسية المرضية، أم عن المنطق الخاص باللاوعي؟ أم عن شهادة الزور الواضحة، أم عن الحنث والكذب؟ ممّا لا شك فيه، أنّ هذه المقولات لا يمكن اختزالها فيما بينها، إلا أنه يجب التساؤل عن الموقف الذي يجب اتخاذه اتجاه الحالات العديدة، حيث تأثّر هذه المقولات بعضها في بعض، إنْ عملياً أو مبدئياً، إلى حدٍّ يصعُب معه تحديدها بكلّ دقة؟ وربما من المحتمل والغالب، أن يترك



هذا التأثير المتبادَل بصمته في الفضاء الذي تتحرك فيه الخطابات العمومية، خاصة تلك التي تنقلها وسائل الإعلام. وإليكم ما يقوله الأستاذ دجادت في معرض حديثه عن الصمت الذي يجب في نظره، إدانته والذي التزمه كلٌ من سارتر وفوكو:

«كان من المنتظر من المثقفين المرموقين الذين ظهروا في فرنسا بعد الحرب أن يعملوا على الدفع بالأمور إلى الأمام، إلّا أن بعضهم كجان بول سارتر وميشيل فوكو التزموا الصمت على نحو غريب، وذلك لعدة أسباب من بينها اهتمامهم المبالغ فيه بالشيوعية. وهكذا تجاهَلَ جيلان من المثقفين المسائل الأخلاقية، على اعتبار أنها لا تخدم، بل وقد تضرّ بقضايا الماركسية، هذا على الرغم من أنهم يؤكِّدون في الوقت نفسه، على ضرورة الالتزام واتخاذ مواقف واضحة».

تصريحات من هذا القبيل، قد تبدو شيئاً ما مبهمة وغامضة، بل وقد تستدعي السخرية، خاصة عندما تتحدث عن «قضايا الماركسية» التي يدافع عنها فوكو. والأستاذ دجادت لا يقف عند هذا الحدّ، فتحت العنوان الفرعي «عار على المثقفين» (وهو عنوان فرعي، عليه أن يتحمَّل مسؤوليته، على الأقل مناصفة مع الصحيفة، كما هو وللأسف الشأن غالباً بالنسبة لنا جميعاً، عندما ننشر مقالات في صحف) يدين الأستاذ الصحافي بالموقف المثقل بالعار، والذي اتخذه المثقفون الذين ظهروا بعد سارتر،



والذين التزموا بالنسبة إليه، صمتاً يستدعي الإدانة إزاء مسؤولية فرنسا، إبان حكم فيشي و«الجرائم ضد الإنسانية» التي اقترفتها:

«ولا أحد وقف ليصرخ في وجه الموظفين الكبار قائلاً: 'أتهم' كما فعل إميل زولا وقت قضية دريفوس؛ وعندما يقرِّر كلّ من سيمون ديبوفوار ورولان بارت وجاك دريدا احتلال الفضاء العمومي، يكون دائماً الأمر متعلقاً بأزمة بعيدة كلّ البعد، كمدغشقر وفيتنام وكمبوديا، بل وحتى في الوقت الحاضر، فالكتّاب الملتزمون يطالبون بتوجيه الاهتمام نحو ما يجري في البوسنة، ولا يتدخلون إلّا نادراً في النقاشات الدائرة حول تاريخ فرنسا».

أنا على استعداد للإقرار بأنّ هذا الاتهام ليس عارياً تماماً عن الصحة، إلّا أنه في جوهره أثار مشاعري، ذلك وأرجوكم أن تصدِّقوني عندما أقول هذا، ليس لأنه يمسّني شخصياً، ولأني أجد نفسي، أنا وآخرين، موضع افتراء سافر (وذلك لأنه ليست هذه هي المرة الأولى التي تقوم فيها جرائد تحمل اسم «نيويورك» كعنوان لها، بنشر أشياء لا أساس لها من الصحة في حقي، بل وتكذب عليّ بطريقة سافرة، وذلك في بعض الأحيان، على امتداد شهور متعدِّدة وسلسلات متتابعة من الأعداد).

فعندما أقول بأنّ هذا الادّعاء المناقض للحقيقة (Contre-vérité)، بحسب التعبير الفرنسي، الذي يناسب تماماً السياق الحالي، قد صدمني بوجه خاص، فليس إذن لهذا السبب، وليس



كذلك لأنني كما هو الشأن بالنسبة إلى الآخرين، أُعَدُّ من جملة أولئك الذين يهتمون بـ«تاريخ فرنسا»، على حدّ تعبير السيد دجادت، ولكن لأني وهذا هو الأهم، سبق لي، أنا وآخرين، أن عبَّرت عن ذلك جهاراً حول مواضيع أخرى (كالجزائر على سبيل المثال) ولأني ما زلت أذكر بأني كنت من بين الموقعين على رسالة مفتوحة موجَّهة إلى الرئيس ميتران، نطالبه فيها بالاعتراف بما اعترف به شيراك مؤخراً.

بعد قراءتي لـ **نيويورك تايمز**، أحسستُ وهذا للأسف يحدث لي كثيراً، بأنّ عزيمتي مثبطة، وبأنه ليست عندي أية رغبة في الردّ على هذا الادّعاء المناقض للحقيقة، والذي تحوَّل إلى حقيقة، لأنه يستند إلى النفوذ الذي يفترض أن خبيراً أكاديمياً يتمتع به، مدعماً بذلك الذي تملكه كذلك صحيفة توزَّع بطريقة مكثفة، وعلى مستوى دولي (فهي تُقرأ في أميركا وأوروبا، والمقال نفسه يُعاد نشره كما هو بعد ثلاثة أيام من صدوره في الطبعة الأوروبية لـ **إنترناشيونال هرالد تريبيون**).

ولحُسن الحظ فبعد أربعة أيام، تمّ فضح هذا الادّعاء في الصحيفة ذاتها من طرف أستاذ أميركي آخر، لا أعرفه إلّا أني أودّ أن أحيي كفاءته ونزاهته وأن أعبِّر له عن امتناني؛ إنه السيد كفين أندرسان، أستاذ من درجة متواضعة وفي جامعة أقلّ شهرة (فهو أستاذ مشارك في شعبة علم الاجتماع التابعة لجامعة إلينوي الشمالية).

وهكذا اضطرت **نيويورك تايمز** إلى نشر الرسالة التي أرسلها



كفين أندرسان «إلى الناشر»، والتي تحمل عنوان «طالب المثقفون الفرنسيون بالحقيقة». وكما يحدث عادة في مثل هذه الحالات، فالرسالة نشرت في ركن مهمَّش من الجريدة من الصعب على القارئ أن ينتبه إليه بسهولة، في حين أنّ وقع المقال الأول «بحصر المعنى» والادِّعاء المُضاد للحقيقة الذي يتضمَّنه، بقيا لاصقين في أذهان الملايين من القراء، وخاصة الأوروبيين منهم لـ«إنترناشيونال هرالد تريبيون»، والذين لا شك في أنه لن يكون أبداً بإمكانهم الاطِّلاع على رسالة كفين أندرسان، والذي يوجِّه انتقادات عديدة لكلّ التحاليل السياسية التي قدَّمها الأستاذ دجادت ويؤكِّد على الخصوص بأنه:

«في الخامس عشر من يونيو لسنة 1992، نشرت عريضة موقَّعة من طرف أكثر من مائتي مثقف يساري، كالسيد دريدا وريجيس دوبري وكورنيليوس كاستورياديس والسيد لاكوتور وناتالي ساروت، تؤكد بأنه يجب اعتبار أنّ الإجراءات التي أقدمت عليها الحكومة الفرنسية في سنة 1942، وفرنسا تحت الاحتلال، 'قامت بها معتمدة في ذلك على سلطتها الخاصة، ولم تكن أبداً مدفوعة إلى ذلك من طرف المستعمر الألماني' وهذه العريضة تطالب السيد ميتران 'بالاعتراف رسمياً بأنّ حكومة فيشي الفرنسية، كانت مسؤولة عن الاضطهادات والجرائم التي ارتُكبت في حق يهود فرنسا'»[1].

---

(1) هل يحق لنا مطالبة صحيفة ما بعدم التناقض مع أرشيفها؟ فالادّعاء المُضاد للحقيقة الذي قاله طوني دجادت قد تمّ تكذيبه مسبقاً في مقال =



على حدّ علمي، ولا يمكن لي الادّعاء بأني أعرف كلّ شيء، أو بأنه قد فات الأوان لتصحيح معلوماتي، فالأستاذ دجادت لم يقرّ إلى حدّ الآن وعلانية بأنه لم يقُل الحقيقة. وبإمكانكم أن تلاحظوا بأني، وأُنا أتحدث عمّا يعبر عنه بالفرنسية بـ «الادّعاء المناقض للحقيقة»، الذي يتضمنه مقال الأستاذ دجادت، لم أقل أبداً بأن هذا الأخير قد كذب.

فلا يمكن إرجاع كلّ الأخطاء إلى الكذب، وهناك فرق بين الخطأ والكذب، وهذا ما سبق لأفلاطون والقديس أغسطين أنْ أكّدا عليه بالقوة نفسها. فمن المحقَّق أنّ مفهوم الكذب له خصوصية قارة، ومن ثمة يجب العمل على تمييزه عن الخطأ والجهل، والأحكام المسبقة، والاستدلال المغلوط، بل وحتى عن النواقص التي قد تعتري المعرفة. وبإمكاننا الذهاب إلى أبعد

= نُشر في 22 يونيو 1992، أي منذ ثلاث سنين، تحت عنوان: «باريس مطالَبَة بالاعتراف بالجرائم التي ارتكبها فيشي في حقّ اليهود»، وبتوقيع آلان رايدن وهو المراسِل الخاص لـ نيويرك تايمز في باريس: «لقد طالب الموقِّعون على هذا النداء الموجَّه إلى السيد ميتران، بأن يقدِّم تصريحاً حول طبيعة حكومة فيشي، وأن يؤكد على الجرائم التي اقترفتها في حق اليهود 'لسبب واحد ووحيد هو كونهم يهود' [. . .]. فالموقِّعون - ومن بينهم المؤلف الموسيقي بيير بوليز والفيلسوف جاك دريدا والممثل ميشيل بيكولي والكاتب ريجي ديبراي - لا يطالبون السيد ميتران بتقديم اعتذار باسم فرنسا، ولكن بالاعتراف رسمياً بأن 'الدولة الفرنسية تحت حكم فيشي' قد قامت بتنفيذ هذه الجرائم. ويؤكد النداء 'بأنه يجب القيام بهذه الخطوة الرمزية تقديراً لذكرى الضحايا ولخلفهم'. 'ويجب كذلك القيام بها لأجل الذاكرة الجمعية الفرنسية المؤرقة بسبب هذا الإنكار'».



من ذلك والتأكيد رغم أنّ هذا من شأنه الزيادة في تعقيد مهمتنا، على وجوب تمييزه عن الهفوات الناتجة إنْ على مستوى العمل أو الفعل والممارسة والتقنيات المعتمدة.

وبناء على هذا، فالكذب مختلف تماماً عن الخطأ، أو عن النقص الذي قد يعتري المعلومات أو الخبرات، وهو يستدعي العزم المقصود على إلحاق الأذى، والنوايا السيئة بالنظر إلى العقل الأخلاقي، والعقل الخالص العملي، وليس للتطبيق، وبأنه يتوجّه إلى الاعتقاد وليس المعرفة. من هنا يجب الفصل بين مشروع تاريخ الكذب وما يمكن تسميته، بحسب التعبير المستعمل من طرف نيتشه في «أفول الأصنام»، بتاريخ خطأ.

على الرغم من أنه يجب إدخال الفوارق في الاعتبار، هل بالإمكان تحديد الفوارق عندما تتمكن القوة الرأسمالية-التقنية-الإعلامية، التي تجسِّدها صحيفة دولية من إنتاج المفعول نفسه الذي تُحدِثُه عادة الحقائق، أو الادِّعاءات المناقضة للحقيقة، والتي تُذاع على مستوى دولي؟ وهذا المفعول قد يصبح في بعض الأحيان مترسخاً ومن الصعب التخلّص منه، رغم أنّ الأمر يتعلق بالقضايا الأكثر خطورة في تاريخ الإنسانية، وهذا يتجاوز الحدود التي يرسمها الأشخاص المتواضعون الذين تحدَّثت عنهم في المثال الذي تطرّقت إليه منذ قليل.

يمكن إذن الجزم، مع بعد الفارق، بأنّ الحكاية التي رويتها منذ قليل لا تتعلق بالخطأ ولا بالكذب، لأنّ الكذب بالمعنى الضيق والكلاسيكي لهذا المفهوم، يقتضي معرفة الحقيقة،



والعمل قصداً على تحريفها، أي عدم الكذب على الذات. أنا على يقين، وقد أكون على خطأ في ذلك، بأنه لو كان الأستاذ دجادت يتوفَّر على معلومات واضحة ودقيقة، ولو كان على وعي فعليّ بأنّ المثقفين الذين كانوا موضع اتهامه، قد وقَّعوا على الرسالة الموجهة إلى ميتران، لما أقدَمَ على كتابة ما كتب.

وأظنّ أنه من المعقول، الاعتراف بأنه في حقيقة الأمر لم يكذب. فهو لم يقصد بوضوح وعمداً، استغلال ثقة القارئ أو ميله المسبق إلى الاعتقاد بما يقرأ لخداعه. ولكن هل يجوز لنا الاعتقاد بأنَّ ما كُتِبَ راجع إلى دوافع بريئة، كالأخطاء والمعلومات الناقصة؟ لا أعتقد ذلك، فلو عمل الأستاذ دجادت، كما هو الشأن بالنسبة إلى أيّ مؤرخ أو صحافي يملك ضميراً حياً، على تحسين معلوماته لجعلها كاملة أو كافية، لما أقدَمَ على كتابة ما كتب، أي على خلق «حقائق ذات مفعول» يجب عليها أن تطابق مهما كان الثمن أطروحاته العامة حول علاقة المثقفين الفرنسيين بالسياسة، كما بإمكاننا الاطّلاع عليها في كتاباته الأخرى الصادرة منذ مدة، والتي لست أنا وحدي الذي أجدها شيئاً ما تبسيطية. وهذا ما بإمكاننا تبيانه هنا، لو كان هذا هو موضوع المحاضرة، ولو كان الوقت يسمح بذلك.

وما أودّ التأكيد عليه هنا، هو أنّ ادِّعاءً مناقضاً للحقيقة من هذا القبيل، لا يمكن اعتباره كذباً ولا جهلاً أو خطأً، بل وهذا لا مجال للشك فيه، لا يمكن إلحاقه بالكذب على الذات والذي تتحدّث عنه حنة أرندت، فهو ينتمي إلى صنف آخر بحيث لا



يمكن اختزاله في المقولات التي ورثناها عن مختلف النظريات التقليدية المتعلقة بالكذب، منذ أفلاطون وأغسطين وروسو حتى كانط، بل وحتى حنة أرندت، وذلك على أوجه الاختلاف الموجودة بين هؤلاء المفكرين.

فطِبْق الفرضية التي أودّ اقتراحها عليكم كموضوع للنقاش، فمفهوم الكذب على الذات (وخداع الذات) والذي يبدو بأنّ حنة أرندت في أمَسّ الحاجة إليه لتحديد خصوصية الكذب المتداول في عصرنا الراهن على أنه كذب مطلق، لا يمكن اختزاله في الكذب بالدقة التي ورد بها في تحديده الكلاسيكي. إلّا أن مفهوم الكذب بحمولته الكلاسيكية الصارمة، والذي أستعمله هنا بطريقة مرتجلة، له هو كذلك تاريخ يمتد حتى أيامنا هذه ويحتلّ في جميع الحالات، مكانة أساسية في ثقافتنا ولغتنا المشتركة.

الكذب على الذات ليس هو «سوء النية»، سواء بمعناه الدارج أو بالمعنى الذي يمنحه إياه سارتر، وهو إذن يستدعي تسمية أخرى، ومنطقاً ومفردات مختلفين؛ بالإضافة إلى هذا، يجب الاهتمام وفي الآن نفسه بالإنجازية التقنية الإعلامية، وبالمنطق الخاص بـ «Phantasma» (أي بالأطياف) وبعلم الأعراض الخاص باللاوعي. من الأكيد أنّ حنة أرندت تميل إلى إدخال هذه العوامل الثلاثة الأخيرة في الاعتبار، إلّا أنها على ما يبدو، لا تهتم بها في حدّ ذاتها.

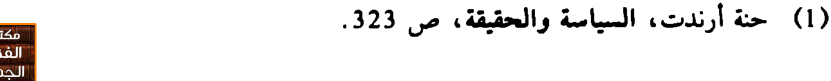
يلعب الكذب على الذات دوراً حاسماً في الدراسة التي خصَّصتها أرندت للكذب الخاص بعصرنا الحالي، وهذا يبدو



واضحاً في دراستها المعنونة بـ«السياسة والحقيقة». ممّا لا شك فيه أنّ أرندت تجدُ في الحكايات أو الخطابات المستقاة من القرون المنصرمة، أمثلة لتجسيد الكذب على الذات. فهي تلاحظ بأنه يبدو منذ مدة طويلة، بأنه مُن الصعب الكذب على الآخرين دون الكذب على الذات، وبأنه «بقدر ما ينجح كذاب في كذبه على الآخرين، بقدر ما يكبر الاحتمال بأنْ يُصبح هو الآخر ضحية للأكاذيب التي يُقدِم هو بنفسه على اختراعها»[1].

إلّا أنها تميل إلى حصر هذا الاحتمال في عصرنا الحالي، والنتيجة التي تخرج بها فيما يخصّ الديمقراطية نفسها، تتخذ شكل مفارقة واضحة، وذلك على اعتبار أنّ الخدع التي تُحبَك في ظلّ هذا النظام المثالي، تميل من حيث هي كذلك، صوب التحوُّل إلى «خدع للذات». من هنا تعترف أرندت بأنّ البراهين التي يستند إليها «المحافظون لنقد الديمقراطية الشعبية» تمتاز بـ«قدرة على الإقناع لا يمكن إنكارها».

«الأهم من الناحية السياسية، هو أنّ الفن العصري لخداع الذات (Self-deception)، قادر على تحويل مشكلة خارجية إلى مسألة داخلية، بحيث إنّ الصراعات بين الأمم والجماعات تنعكس على الأحداث الدائرة على مسرح السياسة الداخلية. ممارسات خداع الذات كما نجدها عند الطرفين المتصارعين خلال الحرب الباردة، عديدة ويصعُب



(1) حنة أرندت، السياسة والحقيقة، ص 323.



حصرها إلّا أنها تبقى حالات خاصة. الانتقادات التي وجّهها المحافظون إلى الديمقراطية الشعبية غالباً ما تؤكّد على العواقب الخطيرة التي يتركها هذا الشكل من الحُكم، والتي تهدّد مسار القضايا الدولية، إلّا أنهم لم يُشيروا إلى تلك المترتّبة على الملكية أو حكم الفئة القليلة. وقوة البراهين التي يقدّموها، تكمُن في اعتمادها على واقع لا يمكن إنكاره وهو أنه في ظروف ديمقراطية بشكلٍ كامل يستحيل تقريباً خداع الآخرين دون خداع الذات (Deception without self-deception)»[1].

سأترك السؤال الأساس معلّقاً، ولكن من الصعوبة بمكان تقديم جواب عنه في الوقت الحاضر، وهو كيف يجب فهم عبارة «ظروف ديمقراطية بشكل كامل».

---

(1) حنة أرندت، السياسة والحقيقة، ص 326.




مكتبة
الفكر
الجديد

III

لستُ أدري هل اطّلعت أرندت أو كانت على علم بمقال لألكسندر كواري، إلّا أنّ الالتزام بقول الحقيقة يفرض علينا الإشارة إلى أنّ أطروحات أرندت ما هي إلّا امتداد لهذا المقال، والذي تمّ نشره هو كذلك في نيويورك، بزمن طويل قبل دراسة أرندت. وهو ظهر سنة 1943، تحت عنوان «تأملات في الكذب» وذلك في مجلة رونيسانس الصادرة عن المدرسة الحرة للدراسات العليا. نشر هذا المقال مرة أخرى في يونيو سنة 1945، وذلك في كانتمبراري دجويش ريكارد، تحت عنوان «الوظيفة السياسية للكذب الخاص بعصرنا الراهن». وعادت هذه الدراسة القيّمة للظهور في فرنسا عندما نشرت سنة 1993، وذلك في مجلة رو ديكارت والتي يُصدرها الكوليج الدولي للفلسفة[1].

وهذا المقال يبدأ كالآتي: «لم يسبق للإنسان أن مارس الكذب بهذا الحجم وبهذه الطريقة المستمرة والمنسَّقة والوقحة

---

(1) Alexandre Koyré, «La fonction politique du mensonge moderne», *Rue Descartes*, n° 8/9, *op. cit.*, pp. 179-192 ; rééd. sous son titre original, *Réflexions sur le mensonge*, Paris, Allia, 1996.



التي يتّخذها الكذب أيامنا هذه». كل المحاور التي تطرَّقت إليها أرندت توجد في هذا المقال، خاصة الكذب على الذات («ممّا لا جدال فيه أنّ الإنسان مارس دائماً الكذب على ذاته وعلى الآخرين») والكذب الخاص بعُصرنا الحالي:

«الكذب الذي نودّ التوقُّف عنده للتأمل فيه قليلاً، هو الكذب المُمارَس في عصرنا هذا، وخاصة ذلك الذي يمارَس من طرف السياسيين [...] ونحن على اقتناع بأنه في هذا المضمار، وعلى الرغم من أنه لا يجوز هنا منح ميزةٍ لطرفٍ ما دون الآخر، أبدع عصرنا الحالي - أو إذا توخينا الدقة الأنظمة الشمولية - بشكل لافت [...] فالإنسان المعاصر - وهنا أيضاً أتحدث عن الإنسان الشمولي - غارق في الكذب ويتنفس الكذب ويخضع للكذب طوال حياته».

من جملة النقط الشيِّقة التي يثيرها كواري، والتي لن يسمح لنا الوقت بمتابعتها هو تساؤله، على نقيض أرندت، هل «يحق لنا الحديث» هنا عن «الكذب»؟ سأنطلق من الاستراتيجية ذاتها التي يعتمدها لتشكيل جوابه، والذي يستغرق سطوراً قليلة فقط، للتأكيد ولو بطريقة من الأكيد أنها ستكون مقتضبة على الرهان والعروق المغذية للصعوبات الفلسفية وفي الآن ذاته الأخلاقية والقانونية والسياسية التي تواجهنا. هل سيكون بإمكاننا الاستفادة من الجواب الذي يقدِّمه في حالة إذا حاولنا كتابة تاريخ للكذب



وتحديد جينيالوجيا لمفهومه أو للصدق المقدس أو Heiligkeit المتعلقة بالعافية والصحة/ القداسة [Sain(t)] والسلامة، والتي قضت دائماً بربط الأخلاق بالعقيدة وفي أغلب الأحيان بالدين؟ يجب أولاً تثمين الاستراتيجية المتبنّاة من طرف كواري، فهي متينة ومن الضرورة بمكان، إلّا أنها تتضمن إمكانات انفتاح ومحدودية في آنٍ معاً.

أ- لنتطرق أولاً إلى المحدودية. فكواري على ما يبدو لا يثق في الأسئلة المتعلقة بإمكانية اللجوء إلى كلمة «كذب». فهو على الأقل يلمِّح إلى أنّ مجرَّد طرح أسئلة من هذا القبيل قد يفتح الباب أمام انحرافات ذات طابع شمولي. وهو على حقّ وإنْ لم يكن الأمر بسيطاً، فالخطر واردٌ فعلاً وهو مَهُول، إلا أنه بإمكاننا التساؤل ألا يتوجب علينا التعامل مع هذا الخطر بطريقة مختلفة، والأخذ بعين الاعتبار، مع تفادي السقوط في النسباوية، للظروف التاريخية الخاصة، والمتغيرة وفق الحالات، والأهم من ذلك العمل على تطعيم تحليلاتنا لهذه الظروف بمفاهيم مستبعدة من طرف كواري وأرندت لاعتبارات بنيوية، بل ومقصيَّة من طرف سابقيهم، أي كانط وأغسطين وأفلاطون، وذلك لاعتبارات جوهرية تعود إلى «الطلاقة» نفسها الضرورية والمتكتلة المرتبطة بمفهوم الكذب، والتي سبق أن أشرنا إليها؟

كواري على حقّ ورأيه الصواب عينه عندما يحثّنا على التذكُّر بأنّ فكرة «الكذب» تستدعي الفكرة المناقضة، أو النافية لها وهي فكرة الصدق، كما أنّ فكرة «الخطأ» تستدعي فكرة «الصحة»،



ويجب علينا كذلك ألّا ننسى بأن العكس وارد بصفة إلزامية. ويذهب كواري إلى أبعد من ذلك، بحيث يضعنا أمام إنذار في محلّه وخطير الأهمية، أمام تحذير لا يجب علينا نسيانه خاصة عندما يتعلق الأمر بقُضايا سياسية. وعلى الرغم من ذلك، بإمكاننا الاستمرار في الطريق الذي رسمناه لأنفسنا، والهادف إلى الوصول إلى جينيالوجيا تفكيكية لمفهوم الكذب، وبالتالي لمفهوم الصدق، وجينيالوجيا من هذا القبيل لا مناص منها، إذا أردنا، ليس فقط التعامل مع الماضي، أو اكتساب يقظة نقدية، بل وتحديد المسؤوليات التي يجب تحملها إنْ حاضراً أو مستقبلاً، وكيف يمكن تشكيل جينيالوجيا لمفهوم الكذب دون تقويض الموضوع الذي تستهدف الإحاطة به، أو التشكيك في جدواه؟ هل بإمكاننا العمل على تشكيل تاريخ تفكيكي للتعارض القائم بين الصدق والكذب، دون أن يتطرق الشك إلى جدواه، ودون المساس بـ «طلاقة» مفهوم من الضروري أن يبقى محدَّد المعالم ودون فتح الطريق أمام الانحرافات عينها والتي كان كواري وأرندت على حق في تحذيرنا منها؟

هذه إذن الأخطار التي يحذِّرنا منها كواري، ويجب ألّا ننسى بأنّ مقاله كُتب سنة 1943 وذلك إذا أردنا الإحاطة بما كان يحدث حينذاك، وبما حدث فيما بعد، وبما يحدث أيامنا هذه بحدَّة لم يسبق لها مثيل. وذلك لأنّ الممارسات الشمولية التي عرى عنها والتي كانت تجري في وقته (أي ما يمثل بالنسبة لنا مرحلة ماضية قريبة) ما زالت قائمة في ظلّ الأنظمة الراهنة، أي



في عصر يشهد هيمنة الرأسمالية التقنية-الإعلامية، والتي يزعم أنها ديمقراطية:

«فالاتجاهات الفلسفية الرسمية للأنظمة الشمولية، تجمع بشكلٍ كامل على أن تصوُّر إمكانية الوصول إلى حقيقة موضوعية واحدة يتفق عليها الجميع لا أساس له، وبأنّ المقياس الذي يمكن اعتماده لتحديد 'الحقيقة'، لا يمكن أن تكون له قيمة كونية، [في مكان لاحِق يؤكد كواري بأنّ كفاحي يتضمَّن نظرية للكذب، وبأنّ قرّاء هذا الكتاب لم يفهموا بأنّ الحديث يدور لهم عنهم. فممّا لا جدال فيه، أنه يجب دراسة كفاحي اليوم أكثر ممّا مضى، وذلك ليس فقط لأنه يتضمن أكاذيب، بل وكذلك لأنه يسعى بوضوح إلى تقديم نظرية للكذب، خاصة من خلال ما يسميه هتلر بـ 'الكذب الضخم'، بل إنّ قيمتها تبقى عالقة على المستوى الذي تصل إليه في تطابقها مع روح العرق والأمة والطبقة، أي المنافع التي يمكن لها تقديمها من الناحية العرقية أو الوطنية أو الاجتماعية. وسعياً من فلسفة الأنظمة الشمولية الرسمية لاقتباس النظريات البيولوجية والذرائعية والفاعلية المرتبطة بالحقيقة، والعمل على استخلاص أقصى ما يمكن أن تقدم من إمكانات، وتبني كسلوك ما تمت تسميته بحق 'خيانة الإكليريكيين'، فهي تنكر أن يكون للفكر قيمة خاصة به، وتذهب إلى أنّ هذا الأخير ليس نوراً، بل سلاحاً، وبأن هدفه ووظيفته لا يكمنان في قدرته على كشف الواقع، أي



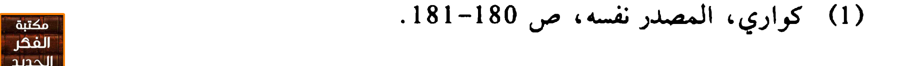
ما يوجد فعلاً، بل في مساعدتنا على تغييره وتحويله، وذلك بإرشادنا إلى ما لا يوجد. وطبقاً لِما تمَّ الاتفاق بشأنه منذ مدّة طويلة، ففي هذا المضمار يتمّ غالباً تفضيل الأسطورة على العلم، والبلاغة التي تخاطب المشاعر، على الاستدلالات التي تستدعي الذكاء»[1].

لتفادي أيّ سوء تفاهم محتَمَل هنا، أؤكد من جديد وألحّ على أنه بالنسبة لي فما يقوله كواري ضروري، ولا جِدال في صحَّته ومطابقته للحقيقة، ومن ثمة يجب أولاً وقبل كل شيء تثمينه، فالأخطار التي يعري عنها، يجب دائماً الاحتراس منها بيقظة تامة. ورغم ذلك فهو كما سبق وأن سمعتم، يدين البيولوجاوية والفلسفة الرسمية للأنظمة الشمولية، إلا أنه لا يقف عند هذا الحد، فهو يدين كذلك كل التأويلات على حدّ تعبيره، «الذرائعية والفاعلية» للحقيقة، ما قد يترتب عليه نتائج من الخطورة بمكان.

فهذه الريبة، قد تطال كلّ ما من شأنه أن يبتعد بطريقة واضحة عمّا يمكن اعتباره بمثابة تحديد للحقيقة انطلاقاً من مقياس الموضوعية، أو على أنها موضوع لأقوال المعاينة، أو نتيجة مطابقة ما، أو أبعد من ذلك، أي كلّ تحليل يأخذ بالاعتبار الأقوال الإنجازية؛ أي بعبارة أخرى فالريبة نفسها، قد تطال أيّ إشكالية تسعى إلى تحديد أو وضع موضع التساؤل، وبالأحرى

---

(1) كواري، المصدر نفسه، ص 180-181.



العمل على تفكيك السلطة التي تمارسها الحقيقة، عندما تبدو على أنها معاينة محايدة وموضوعية أو، وهذا يفرض علينا تساؤلاً من طبيعة أخرى، مطابقة أو حتى كشفاً (Aletheia).

الريبة ذاتها تطال كلّ الإشكاليات التي تُؤخذ بعين الاعتبار - عندما يتعلق الأمر مثلاً بالقضايا العامة، سواء كانت سياسية أو بلاغية تقنية-إعلامية - إمكانية ظهور لغات مؤسسة وإنجازية (على سبيل المثال لا الحصر، الشهود والذي يمثل في جميع الحالات فعلاً يستدعي وعداً أو قسماً إنجازياً يعتبر الأساس والواسطة الضروريين لكلّ لغة، بما فيها لغة المعاينة). بإمكان هذه الإشكالية أن تقصى أو تُشلّ من قَبْل حتى أنْ تُطرح، وذلك على الرغم من أهميتها والإمكانات البالغة الإيجابية والبالغة السلبية، كذلك في بعض الأحيان، التي تتيحها.

أودّ التأكيد هنا من باب الحيطة، على توضيحين لا يقلّان أهمية هما كذلك. أنا لا أسعى، من جهة، من خلال ما قلت، إلى أن أقلّل من أهمية الشكوك التي عبَّر عنها كواري، فأنا أؤكد مرة أخرى بأنها ضرورية ومشروعة، والوظيفة التي يجب عليها القيام بها، هي حثّنا على اليقظة في تعاملنا مع الإشكاليات الجديدة هذه، رغم أنها تفرض نفسها بحدة. من جهة أخرى، صحيح أن هذه الإشكاليات الجديدة نفسها (بشكلها الذرائعي-التفكيكي) قابلة للتوظيف لخدمة مصالح متناقضة، إلّا أنه يجب ترك هذه الإمكانية المزدوجة مفتوحة، رغم مشاعر القلق التي قد تُثيرها، والتعامل مع الفرص التي تمنحها والأخطار التي



تتضمَّنها، وإلّا سنجد أنفسنا أمام جهاز مبرمج يعمل بطريقة لا مسؤولة.

فعندما تصبح المسؤوليات الأخلاقية والقانونية والسياسية واردة، فهي تتطلب اتخاذ موقف واضح فيما يخص الاستراتيجية التي يجب اتّخاذها عند تعاملنا مع هذه الإشكالية، والتي تبقى فعالة وذات بُعد تأويلي، وفي جميع الأحوال إنجازي، وهي تفرض التعامل مع الحقيقة على أنها شأنها في ذلك شأن الواقع، ليست معطى موجوداً مسبَقاً، والذي يتطلب الملاحظة فقط، والعكس بصورة مطابقة. الإشكالية التي يبدو بأنها من اللزوم بمكان لا ترتبط بالبرهان، بل على العكس بالشهود، ورغم ذلك فسوف لن يكون بإمكاني طرحها هنا بكلّ أبعادها. لا يمكن طرح المناقضة صدق/ كذب في إطار إشكالية معرفية معلقة على إعطاء براهين، وعلى ثنائية صحيح-خطأ، بل بشكلٍ يضمن انسجامها مع إشكالية الشهود.

(بحُكْم ضيق الوقت سأكتفي هنا بالتوضيح المقتضب الآتي: الطريقة التي أوظِّف بها كلمة «إنجازي» تفتقر إلى الدقة، وذلك لأني تركت جانباً مجموعة من الإشكاليات سبقَ لي أن طرحتها في مواضع أخرى[1]، كالتناقض الذي يوجد بين الإجرائية والمعاينة، والمفارقات، وخاصة النواقص التي تحدّ من إجرائيتها وتضرّ بخلوصها. وبما أن أوستين نفسه، سبق وأن حذرنا من هذا

(1) مثلاً: *L'Université sans condition* (Paris, Galilée, 2001)



«الخلوص» المزعوم[1] فسوف لن أقوم بنقده والمبادرة بالإسراع في إصلاحها أو العمل على تمكينها من استرجاع صدقيتها).

ب- فهذه إذن في نظري، النواقص التي تحدّ من قيمة التحاليل التي قدَّمها كواري في مقاله، وعلى ما أظنّ فهذه الحدود نفسها، توجد كذلك عند أرندت، إلّا أنّ كواري يقوم بمحاولات، وإنْ يمكن اعتبارها في الحقيقة مجرَّد إرهاصات، لتجاوز هذه الحدود، الشيء الذي يجعل منهجه التأويلي على حدٍّ كبير من الدقة ومن الضرورة بمكان. وكنت أتمنى أن أوجِّه تحليلاتي في هذا المنحى.

فكواري يذهب إلى أنّ الأنظمة الشمولية، وسائر مثيلاتها، لم تتمكن أبداً من تجاوز ثنائية حقيقة-كذب بصفة حاسمة. بالفعل، فاحتياجها إلى هذا التمييز التناقضي والتقليدي مصيري، فليس بإمكانها ممارسة كذبها إلّا داخل هذا الإطار التقليدي، والذي تحتاج كذلك إلى أن يستمرّ ويبقى محتفظاً تماماً بشكله الدوغماوي، حتى تتمكن من حَبْك خدعها. وعلى العكس من

(1) John Langshaw Austin, *How to do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1962, douzième conférence, p. 150; tr. fr. G. Lane, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970, p. 152.

بإمكاننا أن نقدِّم تحليلاً أكثر دقة، وذلك بفحصنا عن قرب للتمييز الذي يقترحه أوستين مثلاً بين الوعد الذي يخفي نية سوء، أي نية عدم الإيفاء به، والكذب، فالوعد الذي يحمل نية سوءاً يبقى فعلاً وعداً «ولا يمكن اعتباره بمثابة كذب، أو تصريح مؤكَّد لم يطبَّق» (*Ibid.*, première conférence, p. 11 ; tr. fr., p. 45).



المسلمات الميتافيزيقية القديمة، فهم يعطون الأولوية للكذب؛ أي أنه يتم قلب التراتبية فقط، ونيتشه يؤكد في ختام «تاريخ خطأ» وفي مواضع أخرى، بأنّ هذا القلب غير كافٍ.

أستشهد مرة أخرى وبصفة مُطوَّلة بكواري:

«لا يهتم ممثلو الأنظمة الشمولية إلّا في النادر بالحقيقة الموضوعية، وهذا يظهر من خلال أدبياتهم (بما فيها تلك التي يزعمون أنها علمية) وخطاباتهم وطبعاً في دعاياتهم. فهم يعملون على تغيير الحاضر وِفْقَ أهوائهم، كأنهم يفوقون بقدرتهم الله القادر على كلّ شيء، بل ويجهدون في تغيير حتى الماضي [وهم في سعيهم هذا لإعادة كتابة التاريخ الماضي يتجاوزون في القدرة الله نفسه، فهو ليس بإمكانه تغيير الماضي: سنة 1943، وقت حكومة فيشي، وفي إشارة بإمكاننا اليوم العمل على توسيعها إلى ما لا نهاية، يتحدث كواري عن 'تلقين التاريخ تحت الأنظمة الشمولية'، بل وحتى عن 'كتب التاريخ المدرسية الجديدة المستعملة في المدارس الفرنسية'] ما قد يدفع إلى الاستنتاج، وهذا ما كان يحدث فعلاً أحياناً، بأنّ الأنظمة الشمولية تتعالى عن الحقيقة والكذب. واعتقادنا أنّ هذا غير صحيح. فالتمييز بين الحقيقة والكذب، والمتخيل والواقع، يبقى ساري المفعول داخل الأنظمة الشمولية وتصوراتها، فقط تمّ قلب الأماكن المخصصة لها والوظائف المنوطة بها، بحيث إنّ



الأنظمة الشمولية تعتمد أساساً على **أولوية الكذب** (خط التشديد من كواري)»[1].

ولم يكن من الصعب على كواري أن يجد في المرحلة التي كان يعيش فيها آنذاك، الأمثلة الكافية لتجسيد «أولوية الكذب» هذه كما تؤسسها الأنظمة الشمولية (سواء قدمت نفسها على أنها كذلك أم لا)، والتي تحتاج أكثر من غيرها إلى الاعتقاد في تناقض قار يستند إلى ثوابت ميتافيزقية، ويمكن من الفصل بين الصدق والكذب، وليس من الصعب علينا في أيامنا هذه، إيجاد أمثلة على ذلك سواء تعلق الأمر بتجارب تخصّنا عن قرب أم لا.

وانطلاقاً من المواضعات السالفة الذكر، فالكاذب هو الذي يقول بأنه يقول الحقيقة الموعودة، (وهذا قانون بنيوي مجرد لا تاريخ له)، وبقدر ما تلجأ الأجهزة السياسية للكذب، بقدر ما تجعل من محبّة الحقيقة الموعودة شعاراً لبلاغيتها. «أمقت الكذب»، هذا ما قاله المشير بيتان في تصريحه الشهير، والذي يستشهد به كواري بصفة مقتضبة ومعتمداً على الذاكرة فقط، والعبارة بالضبط هي: «أمقت الأكاذيب التي كانت سبباً في إنزال كلّ هذا الأذى بكم». كل الكلمات والضمائر والأزمنة المستعملة لها قيمتها، (فهناك من جهة ضمير المتكلم، ومن جهة أخرى ضمير مخاطب الجمع: أنا الذي أخاطبكم على علم بالحقيقة، الحقيقة ذاتها التي أقولها لكم، والتي عليّ أن أقولها لكم،

---

(1) كواري، المصدر نفسه، ص 181.



وأعرف طبيعة الأكاذيب التي كانت سبباً في إنزال الأذى بكم، ولذلك فهي تستحق أن تمقت، وعلى كل حال انتهى كل هذا وأصبح في حكم الماضي والأذى الكبير الذي سببته لكم لم يعُد وارداً).

أنا شخصياً، أفضل تحليل شعار آخر كان مستعملاً أيام حكومة فيشي، وإيديولوجيته الرجعية المتمحورة حول فكرة الرجوع إلى الأرض على أنها الموطن الثابت لقيم الأسرة والوطن، والوطن-الأم والصدق. فغوستاف تيبون المنظِّر لإيديولوجية الثورة الوطنية يقول: «الأرض لا تكذب» ويستشهد ببيتان قبل أن يتطرق للحديث عن «واقعية الأرض»، وذلك في الوقت ذاته الذي يُقدِم منظِّر آخر على الحديث على «الواقعية الأنثوية»، مساهماً بدوره في الإشادة معاً بالصدق والأصالة، وبكلّ ما يتعلق بالأرض والأنثوية[1].

---

(1) Gustave Thibon, *Retour au réel, nouveaux diagnostics*, Lyon, Lardanchet, 1943, pp. 3 et 5 ; cité par Francine Muel-Dreyfus, *Vichy et l'éternel féminin*, Paris, Le Seuil, 1996, p. 27.

وقبل تطرقها لأقوال تيبون، فلقد أشارت فرانسين مويل-دريفوس لكتاب لميشيل مورت وقدمت تحليلاً له. *Les Intellectuels devant la défaite*, Paris, Corrêa, 1941.

لنقرأ على سبيل المثال ما يأتي: «وممّا يثير العجب، فمورت يجد عند كوليت، وذلك في إحدى صفحات *Journal à rebours* المكتوبة في يونيو 1940، الجو المشحون نفسه في الآن ذاته بالأرض والأنثى وذلك من خلال فكرة الرجوع إلى 'القيم الأصيلة'، الذي تنادي بها وإشادتها بالفلاح الذي كانت تسعد بمشاهدته 'واقفاً لا يتحرك بين زوجته =



الصفحات التي كتبها كواري، تفتح أمامنا آفاقا عدة، ويجب على ما يبدو، إعطاء الأولوية على الأقل لاثنين منها، كما أنه سنكون مرغمين على ترك إحدى المسائل التي يطرحها معلّقة، وذلك على الرغم من أهميتها القصوى.

أ- يتعلق الأمر أولاً بالانحراف-المفارقة، والذي يجسّده الكذب من الدرجة الثانية. وهي «تقنية ميكيافيلية بامتياز»، على حدّ تعبير كواري، وفنّاً كان هتلر يُتقنه على مستوى عالٍ، وذلك بقوله الحقيقة مع علمه أنْ لا أحد من بين الجاهلين بالرموز المستعملة لن يأخذ أقواله على محمل الجدّ؛ أي أن الأمر يتعلق بنوع من «التآمر في واضحة النهار»؛ والذي كثيراً ما اعتبرته حنة أرندت بمثابة الصورة المجسّدة للكذب الخاص بعصرنا الحالي، والذي يمكن تحديده كالآتي: النطق بالحقيقة بهدف خداع أولئك الذين يعتقدون بأنه ليس عليهم تصديقها؛ أي أولئك الذين يظنون لسذاجتهم، بأنّ يقظتهم وحيطتهم ودرايتهم بالرموز المستعملة، كفيلة بأنْ تُدخلهم في زمرة أولئك الذين يعرفون حقّ المعرفة متى يمكن لهم تصديق ما يُقال لهم. ورغم أنه لا يمكن إعطاء كواري

= الشجاعة، وأولاده وقطعان غنمه، ومنظر النواقيس المتواضعة، والمياه المتدفقة، وأضواء الفجر الخافتة'. وإذا تمكّنت جورج صاند من 'توجيه البلد نحو سياسية مبنية على الخشوع والحكمة' فلأنها كانت تدافع، 'ودون أن تكون على وعي بذلك'، عن 'فرنسا الواقعية'. 'الصوتان الأليفان' اللذان تجسدهما هاتان الأديبتان، 'واللذان يخرجان في انسجام يثير العجب، يلقّنانا حكمة من مستوى عالٍ. كما أنه من الممكن ظهور كتابة من نوع الواقعية الأنثوية'».



(وحتى فرويد) الأسبقية في اكتشاف هذه الحيلة، إلَّا أن ما يميزه هو هاجسه بتحليلها على أساس أنها تقنية سياسية خاصة بعصرنا هذا، أي عصر الاتصال الجماهيري والأنظمة الشمولية.

ب- الأفق الثاني المفتوح أمام تحاليلنا، هو ذلك المتعلق بإمكانية تشكيل نظرية للسرّ. فعلم التشفير السياسي هذا، يمثل في واقع الأمر النواة التي يتمحور حولها مقال كواري. والموضوع الذي يثيره ليس هو الجماعات السرية، بل «الجماعات المؤسسة على أسرار» والتي تتشكل بحيث يصبح بإمكانها «التآمر في واضحة النهار» على نحو يمكّنها من تفادي «السقوط في تناقضات هي في غنى عنها».

الانتشار غير المسبوق لعلم التشفير السياسي العصري هذا، يجد تفسيره في هاجس وتقييم ضمنيين، كفيلين بإثارة شعور بالقلق، وكلّ ما يمكن أن أقول في شأنه هو أنه يبدو بأنَّ كواري يعتقد بأنّ كلّ سرٍّ هو مبدئياً خطر يهدد «الشأن العام» (Res publica)، أيّ فضاء الديمقراطية. الشيء الذي بإمكاننا تفهّمه، فهو يطابق تماماً جوهر السياسة (Politeia) من حيث هي ظاهرية مطلقة، فلا شيء يجب أن يبقى بعيداً عن أضواء الفضاء العمومي، وألّا يخضع للشفافية التي يتطلّبها.

ورغم ذلك فأنا أتساءل حول النتائج التي قد تترتب على المنطق المرتبط بهذا المطلب، والتي قد تتخذ شكل انحرافات سياسوية معاكسة، وهيمنة مطلقة للعقل السياسي، وامتداداً لا متناهياً للمنطقة التي تشغلها السياسة. هكذا يصبح بإمكان الهيئة



السياسية التي تتخذ في غالب الأحيان شكل دولة ذات سيادة، والتي قد تتوسَّل مبدأ مصلحة الدولة، رفض الحق في امتلاك أسرار، آمرة الجميع بالتصرُّف فقط على أنهم مواطنون مسؤولون أمام قانون الأمة (Polis).

ألا يمكن الحديث هنا، على احتمال ظهور البذور الأولية لنظام شمولي مغلف بغطاء ديمقراطي، وذلك باسم نوع آخر من الحقيقة الموضوعية والظاهرية؟ لقد امتلكني شيء من التعجب، عندما قرأت العبارة التي يستعملها كواري لتجسيد الممارسات الرامية إلى التمرين على الاحتفاظ بالسر، واستعمال الرموز والكذب، والتي يندّد فيها دون تمييز بالإسبرطيين والهنود واليسوعيين والمارانوس[1]، فهو يقول: «من بين الأمثلة التي قد تتبادر إلى الذهن لأول وهلة، عندما يَرِد الحديث حول التمرين على الكذب، نجد صغار الإسبرطيين والهنود بالإضافة إلى العقلية المهيمنة في أوساط المارانوس واليسوعيين»[2].

وإذا تبنينا الموقف القاضي بالدفاع عن الحق اللامشروط في حيازة أسرار، وذلك ضدّ الظاهرية والسياسوية الشاملة، وإذا افترضنا بأنّ هذا السر المطلق يجب أن يبقى مغلقاً ومنيعاً، فهو

(1) هذا الاسم كان يطلق خلال القرن الخامس عشر، على اليهود الذين كانوا يعيشون آنذاك في شبه الجزيرة الإيبيرية (إسبانيا والبرتغال)، والذين كانوا مضطرين لممارسة ديانتهم سراً، وذلك لأنهم أرغموا قسراً على اعتناق المذهب الكاثوليكي (ملاحظة من المترجم).

(2) كواري، المصدر نفسه، هامش 17.



سوف لن يكون متعلقاً بالسياسة، بل بالحق في حيازة أسرار- كما تمكّننا كناية المارانوس بالشكل الذي تمّ تعميمها هنا، من تجسيده - كمقاومة وتجاوز للمجال المحدود للسياسة، وربما حتى المجال الديني-السياسي بصُفة عامة.

عندما يتعلق الأمر بالسياسة، فمبدأ المقاومة هذا قد يلهم، بل ويتّخذ شكل ما يسمى في الولايات المتحدة بالحق في «العصيان المدني» «Civil disobedience»، وذلك عندما يحدث طارئ يتحدى القوانين، وعندما لم يعُد لمصلحة الدولة الكلمة الأخيرة فيما يخصّ الأخلاق، وهي عبارة رائعة تصلُح للتعبير عن التقاليد الأكثر نبلاً. وهذا لا يعني بالضرورة أنه بإمكاننا القبول دون تمحّص بكلّ المسلمات التي تستند إليها جميع الخطابات التي تدخل في هذا السياق، بما فيها تلك التي ينطق بها أولئك الذين ابتكروا هذه العبارة[1].

فالعصيان المدني، لا يعني بالضرورة الحث على الخروج ضد القانون بصفة عامة كما تردد كثيراً في الآونة الأخيرة، بل مقاومة القوانين الوضعية عندما يتبين لنا بعد فحصها بأنها تتناقض، ليس فقط مع قوانين سامية، أو كونية، كحقوق الإنسان أو مع روح دستورها، ولكن لأنها تتناقض مع نفسها بشكل

---

(1) *Cf.* Henry David Thoreau, *Civil Disobedience and Other Essays* [Mineola, Dover Publications 1993]

بالإضافة إلى دراسات أخرى من بينها.

Ralph Waldo Emerson, «*Politics*», dans *Essays and Lectures*, New York, The Library of America, 1983.



واضح، أو مع القوانين التي تدعي أنها تستلهمها أو تعتمد عليها، والتي لا تتردد مع ذلك في خيانتها بالكذب أو الحنث.

نظراً إلى ضيق الوقت، أعود مجدداً إلى حنة أرندت ساعياً في الوقت ذاته إلى توجيه هذه الأفكار التمهيدية صوب ختامها. هل بإمكاننا التوصل إلى تاريخ خاص بالكذب من حيث هو كذلك؟ أنا أشكّ في هذا أكثر من أيّ وقت مضى، وحتى إذا افترضنا أنه بإمكاننا السعي في ذلك، فسيتوجب علينا أخذ كلّ أعمال حنة أرندت بعين الاعتبار، خاصة - عندما نحصر اهتمامنا في المقالين اللذين أشرتُ إليهما - مجموعة من المطالب تتخذ شكل مربع مزدوج، ويبدو بأن بعضاً منها ملائم لتحقيق هذا المشروع، والبعض الآخر غير ذلك. وإليكم إذن في الختام برنامجاً ومربعين يختصر كلّ واحد منهما في أربعة تليغرامات.

أولاً هناك عدة مطالب ملائمة لتشكيل تاريخ للكذب:

1- تعبِّر أرندت بوضوح، عن رغبتها في جعل هذا التاريخ بعيداً عن فكرة «الوعظ الأخلاقي»[1]؛ أي أنها تذكر مع بعض الاختلافات بنيتشه عندما يعبِّر عن رغبته في التطرق إلى هذه المسائل بوضعها «خارج الأخلاق».

2- تدخل أرندت في الاعتبار ليس فقط تطور وسائل الإعلام، بل وكذلك البنية الإعلامية الجديدة، والتي أفضت إلى

(1) «تاريخ الصراع بين الحقيقة والسياسة قديم ومعقد، وكل مقاربة تبسيطية أو وعظ أخلاقي سيكونان عديمي الجدوى». («الحقيقة والسياسة»، ص 292).



تحول في حكم البديل الأيقوني والصورة[1] والفضاء العمومي. وهذه الموضوعة غابت فيما يبدو عن تحليلات كواري. إلّا أنه يجب علينا هنا اتخاذ الحذر. طرأت بالفعل تحوّلات ذات طابع تقني على الأيقونة، والتي لم تعُد مجرَّد مظهر خداع للشيء، بل أصبحت الشيء نفسه، أي أنها لم تعُد تكتفي بتمثيله، بل تحلّ محله وذلك بنقضه. وهكذا تصبح في الآن ذاته، الأرشيف الوحيد الذي يحفظ الحدث والحدث المحفوظ نفسه.

ومن الممكن أن يسفر هذا الأمر عن ظواهر ذات اختلافات

(1) «الصورة» هي الكلمة-المفتاح أو المفهوم الأساس لكل التحليلات المتعلقة بالكذب السياسي، كما يمارس في عصرنا الحالي («صور مصطنعة»، «صور كاذبة»، «صور للدعاية»، المناقضة «صورة»/ «حدث»، «صور [. . .] مكرسة نهائياً لعمليات ختل». . . إلخ. (المصدر نفسه، ص 325-326 ومواضع مختلفة). كلمة ومفهوم صورة كما يُستعملان هنا يكتنفهما غموض. وعلى ما يبدو لي، فحنة أرندت لم تذهب بعيداً في تحليلها للتحولات التي طرأت على الأيقونة. فالأمر يتعلق هنا، وإنْ لم تصرِّح بذلك، بالتحوُّل الذي شهده حكم البديل والذي أصبح الاتجاه العام هو الميل إلى تقديمه والدفاع عنه (بدعوى، على سبيل المثال، «المباشرة» أي «لايف») ليس على أنه مجرد ممثل، أي بالضبط نائب-بديل-ممثل-محيل، ولكن على أنه «الشيء نفسه»، والذي يأتي أثناء المشاهدة للحلّ محلّ «الشيء نفسه»، هذا إذا افترضنا وجوده من حيث هو كذلك، والذي ينمحي إلى الأبد من دون أن يفكر أحد في «المطالبة» به، أو بنقله غير المباشر. هذا دون الحديث عن التركيز والتصفية والتأويلات وكل التعديلات التي أصبح الآن بالإمكان تقنياً القيام بها في جزء من الثانية خلال الوقت الفاصل بين تسجيل الحدث وإعادة إنتاجه عبر البثّ.



بنيوية عميقة: فهناك من جهة أكاذيب أو عمليات ختل على الطريقة التقليدية؛ أي أنها متعمّدة ومقصودة كما هو الشأن، على سبيل المثال، بالنسبة إلى المونتاج التلفزيوني الذي يظهر خطاباً لفيديل كاسترو، مأخوذاً من أرشيف مخالِف، ومدمج في حوار حصري مع صحافي فرنسي.

وحتى في هذه الحالة، فالأمور ليست بالواضحة، وكما سبق ولوحظ فليس بإمكان القانون الفرنسي وصف عملية الختل هذه على أنها كذب؛ أي خديعة بإمكانها إلحاق الأذى بالغير، وذلك لأنه ليس من السهل تقديم الدليل على أنّ هذا التحريف قد ألحق أذى ما بالأشخاص الموجّه إليهم، والذين لهم الصلاحية الكافية لتقديم شكاية في هذا الشأن، بل وحتى على أنه يوجد شخص ما يملك الحق الكافي للاعتراض على هذا التعسف.

من جهة أخرى، قبل الحديث عن أية عملية ختل مقصودة وواعية، وبعيداً عنها، بإمكان هذا الأمر أن يسفر عن تغييرات لا تخضع لنماذج ثابتة، وتحريفات لا يمكن تحديدها بإحالتها على نماذج موثوق فيها، إلى حدّ يمكن لنا معه نعتها على أنها أكاذيب. والأمر يتعلق بما هو أفدح وأقل خطورة في آنٍ معاً من الكذب.

أقلّ خطورة، لأن أحداً لم يقصد عن سوء نية خداع أحد، وأفدح لأنّ انعدام أيّ إطار إحالة متعالي، بل وحتى أيّ معيار بإمكانه التموضع ما وراء التأويلات، يجعل من الصعب جداً قياس مفعول هذه العملية، وتحليله، وخاصة معالجته. ويجب



هنا إدخال في الاعتبار الاصطناعية التي تكمن وراء تشكل الصور المقدمة على أنها صور إعلامية، أي إنها مبدئياً خاضعة لمبدأ الصدق والحقيقة. فالتصفية والفرز والمونتاج والتركيز وتعويض الشيء بأرشيف مصطنع، تؤدي كلها إلى الخلط بين «التحريف» «Déformer» و«الإعلام» «Informer» وذلك دون أن يكون بوسعنا إثبات بأن شخصاً ما، أو مجموعة محدَّدة من الأشخاص، أو حتى مجموعة مهنية دولية، كذبوا بطريقة متعمّدة. وعندما نرغب في تحليل هذه السببية والتي تمتزج بالسابقة، تلك المتعلقة بالخداع المتعمّد، نكتشف بأن محدودية الكذب ككلمة ومفهوم تصبح واضحة.

3- تسعى أرندت بقوة، إلى تحديد المجال السياسي وذلك بإحاطته بحدود نظرية وعملية واجتماعية ومؤسساتية (حدود مبدئياً دقيقة جداً، رغم أنه يبدو من الواضح أنه لأسباب جوهرية، من الصعوبة بمكان وضعها). وفي مجهودها هذا تتخذ تحليلات أرندت منحيين اثنين. فهي من جهة، تؤكِّد بأنّ الإنسان في «فرديته»، وفي «الحقيقة الفلسفية» لفرديته المنعزلة «بطبيعته غير سياسي»[1]، ومن جهة أخرى، تطلب من المجالين القانوني

---

(1) السياسة والحقيقة، ص 313. «مقاربة السياسة انطلاقاً من الحقيقة، بالكيفية التي أقوم بها هنا، تتطلب مغادرة المجال السياسي» (المصدر نفسه، ص 330). «البقاء خارج المجال السياسي - خارج الجماعات التي ننتمي إليها وبعيداً عن أقراننا - يُعتبر دون تردّد بمثابة إحدى الطرق المتعدِّدة التي توصل إلى الوحدة. فمن الأساليب الوجودية البارزة التي يتخذها فعل قول الحقيقة، وحدة الفيلسوف، وعزلة العالم والفنان، =



والجامعي، واللذين يفترض فيهما أنهما مستقلان عن السياسة، القيام بمهام جديدة وتحمل مسؤوليات جسيمة في عملية تحديد الكذب السياسي هذه[1].

4- وأخيراً، فأرندت تقدِّم الخطوط العريضة، أي بدون استعمال المفهوم اللائق ودون الاعتماد على طرح كافٍ أو حاسم، لإشكالية إنجازية الكذب، والتي يرتبط ظهورها وتشكُّل بنيتها بصفة جوهرية بمفهوم الفعل، وبطريقة أدقّ بالفعل السياسي[2]. فهي تؤكد مراراً، على أنّ الكذاب يعتبر، إن جاز

= وحياد المؤرخ والقاضي، واستقلالية المكتشف الفعلي والشاهد والمحقق الإعلامي (وهذا الحياد [. . .] غير مضمون داخل المجال السياسي ولكن يتطلب توفّره لدى العاملين خارجه والذين يقومون بمهام من هذا القبيل)» (المصدر نفسه، ص 331). «من الطبيعي جداً، أن لا نكون على وعي بطبيعة الحقيقة اللاسياسية، وربما المضادة للحقيقة - ومجيء الحقيقة قد يؤدي إلى انمحاء العالم - إلا في حالة صراع، ولقد عملت إلى حدّ الآن على التأكيد على هذا الجانب من المسألة» (المصدر نفسه، ص 331).

(1) المصدر نفسه، ص 332.

(2) وهذا المطلب يظهر بوضوح منذ الصفحات الأولى من السياسة والكذب. لنقرأ، على سبيل المثال، ما يأتي: «من السمات الأساسية الخاصة بالفعل الإنساني، هو قدرته الدائمة على التجديد، وهذا لا يعني أنه بإمكانه أن يبدأ من لا شيء، أن يخلق انطلاقاً من عدم. فليس من الممكن القيام بفعل جديد إلّا بزحزحة أو تهديم ما كان يوجد من قبل، أي عدم ترك الأوضاع على حالتها الأولى. وإمكانية تغيير الأشياء هذه التي نتوفر عليها، راجعة للملكة التي نتوفر عليها والتي تمكِّننا من الابتعاد بفكرنا عن المحيط الذي نعيش فيه، وأن نتخيل بأنه بإمكان الأشياء أن تكون مختلفة عمّا هي عليه الآن. بعبارة أخرى، النفي المتعمَّد للواقع، أي القدرة على الكذب وإمكانية تغيير الأوضاع، أي القدرة على الفعل، =



التعبير، «رجل الفعل» بامتياز. فبين الكذب والفعل والفعل السياسي والفعل كمظهر من مظاهر الحرية وتغيير الأوضاع واستباق الأحداث مجانسة جوهرية. فحسب أرندت الجذر المشترك لـ«القدرة على الكذب» و«القدرة على الفعل»، هو القدرة على التخيل وإنتاج الصور، وهذه القدرة على التصور تتميز بقابليتها للإنتاج. بالإضافة إلى هذا، فهي قد تمثّل، إذا تصورناها انطلاقاً من كانط أو هيغل، اختباراً للزمن.

بإمكاننا أن نقول، متجاوزين بذلك المستوى الحرفي لتحليل أرندت دون الابتعاد عن جوهر فكرها كما يبدو من السياق، بأنّ الكذب مرادف للمستقبل، وعلى العكس من ذلك، فقول الحقيقة هو قَول ما وقع، ما سبق وأنْ وقع، أيّ ترجيح كفّة الماضي. وعلى الرغم من التحفُّظات التي تُبديها أرندت، فهي تتحدث عن «مجانسة لا يمكن إنكارها بين الكذب والفعل والسعي في تغيير العالم، أيّ باختصار السياسة».

فالكذاب حسب قولها، ليس في حاجة إلى تسويات لكي؛

[. . .] «يظهر على الساحة السياسية، فهو يتمتع بميزة مهمة، وهي وجوده دائماً - إنْ جاز التعبير - ومسبقاً في قلبها. فهو بطبيعته ممثّل، ويقول ما لا يوجد في الواقع،

= مرتبطان بشكل قوي، وهما ينبثقان من المصدر نفسه: القدرة على التخيل». (السياسة والكذب، المصدر نفسه، ص 9) ويجب طبعاً الربط بين مفهوم «التخيُّل» «Imagination» كقدرة على التنظيم والخطاب حول «الصورة» «Image» والذي سبق أن أشرنا إليه أعلاه.



لأنه يريد من الأشياء أن لا تبقى على حالها؛ أي أنه يَرُوم تغيير العالم. [. . .] وبتعبير آخر، فقدرتنا على الكذب، وليس بالضرورة قدرتنا على قول الحقيقة، تدخل في جملة المعطيات البينة والسهلة الاستدلال والتي تثبت تمتع الإنسان بالحرية»[1].

وعلى الرغم من أن هذه الأقوال تتطلب بعض التعديلات، ويجب من باب الاحتياط العمل على تحديد مستواها من الصحة، (ما ليس لنا الوقت الكافي للقيام به هنا) فمن البديهي أن أرندت تلقي الأضواء ليس فقط، على فكرة تاريخ الكذب، بل بصفة راديكالية على الأطروحة القائلة بأنه لا يمكن وجود تاريخ بصفة عامة، وتاريخ سياسي على وجه الخصوص، دون وجود على الأقل إمكانية الكذب، ومن ثمة إمكانية الفعل ودون كذلك التمتع بالحرية والقدرة على التخيل والزمن، والقدرة على التخيل من حيث هي زمن.

فكيف يصبح من الممكن لخطاب أرندت أن يغلق الآفاق نفسها التي يساعد على فتحها؟ هذا ما يجب علينا التطرق إليه الآن في الختام، أو على الأقل لإنهاء هذه المقدمة المحتشمة. فهناك على ما يبدو لي أربعة مطالب لعبت دوراً معاكساً معرقلاً، إن لم يكن حائلاً دون الاعتقاد بجدية فكرة تاريخ من هذا القبيل.

1- غياب إشكالية حقيقية للشهود أو الشهادة. فأرندت لا

---

(1) السياسة والحقيقة، ص 319.



تهتم بتاريخ هذا المفهوم، وبالفروق الدقيقة التي تميزه عن البرهان أو الأرشيف، هذا على الرغم من الوجود عملياً، وذلك لأسباب لا يمكن اعتبارها على أنها مجرد طوارئ عارضة، للبس من شأنه إضفاء غموض دائم علُى الحدود التي تفصل بين هذه الإمكانات المتباينة فيما بينها بصفة جذرية. التمييز بين «حقيقة الوقائع» و«الحقيقة العقلانية»، والذي يجسد العمود الفقري لهذا الخطاب يبدو هنا غير كافٍ. وأرندت نفسها، تعترف بأنها لا تلجأ إليه إلا بصفة مؤقتة ولسهولته[1]. فهي تتحدث عدة مرات عن الشهود[2] إلّا أنها، شأنها في ذلك شأنها في الكذب والنية أو النية الحسنة، لا تعمل على تحليله كمحور تفصيلي. الملاحظة نفسها تنطبق على كواري. فهما يتصرفان وكأنهما يعرفان ماذا يعني «فعل الكذب».

2- وما سبق له علاقة متينة بمفهوم «الكذب على الذات»، (أو «الإيحاء الذاتي»[3]) والذي يلعب دوراً حاسماً في كلّ استدلالات أرندت. إلا أنّ «علم النفس» الذي يستدعيه هذا المفهوم يبقى غامضاً، بالإضافة إلى ذلك فهو غير متجانس منطقياً مع الصرامة التي تتطلبها المفاهيم الكلاسيكية وإشكالية الكذب «الطليق». فالكذب يعني دائماً ويجب أنْ لا يعني شيئاً آخر، خداع الآخرين عن قصد ووعي ودراية كاملة من طرف الكاذب

(1) **السياسة والحقيقة**، ص 305 وما يليها.

(2) المصدر نفسه، ص 303، 310.

(3) **السياسة والكذب**، ص 39-40 و**السياسة والحقيقة**، ص 296، 324.



لمحتوى ما يخفيه عمداً، أيّ عدم الكذب على الذات، وذلك يفترض بأنّ الشخص المكذوب عليه، يجب أن يُعامَل على أنه آخر، وذلك إلى حدٍّ يكفي لاعتباره حين نكذب عليه، بمثابة عدو يجب استغلال قابليته للاعتقاد لخداعه. ومن ثمة فإذا كان للفظ «ذات» معنى، فهو يقصي إمكانية الكذب على الذات. وأيّ تجربة مخالفة يجب تسميتها باسم آخر، وعليها بلا شك أنْ تتموضع في منطقة مغايرة وأن تعتمد على بنية خاصة، ما يمكن تحديده بصفة مرتجلة بالبينذاتية أو بالعلاقة مع الآخر، مع الآخر في حدّ ذاته، في ذاتية كائنة (Ipséité) سابقة على الأنا (الفردي أوالجمعي)، ومكوّنة من مكتنفات وقابلة للتقسيم على عدة أجزاء، وذلك لاحتوائها على ذات أخرى تتّخذ شكل عدو.

وهذا لا يعني بأنّ علم النفس التحليلي أو نظرية الكينونة - خطابان لم يعودا مرتبطين من حيث المبدأ بنظرية الأنا - بإمكانهما لوحدهما الإحاطة بظاهرة الكذب على الذات (أو الإيحاء الذاتي) التي تتحدث عنها أرندت. لا أظن ذلك. إلا أنه على ما يبدو فكواري وأرندت، عندما يتطرقان إلى الكذب على الذات في السياسة، يعملان كل ما في وسعها لتجنب الإشارة ولو من بعيد، إلى فرويد وهايدغر[1]، وهذا لأسباب لا يمكن نعتها

(1) قبل الوجود والزمان تطرق هايدغر لمسألة الكذب، وذلك مثلاً في: *Einführung in die phnomenologische Forschung (Wintersemester 1923-1924)*, dans *Gesamtausgabe*, vol. 17, Livre I, ch. I, *op. cit.* خاصة عندما يتطرق لبسودولوجيا، وذلك في § 2 من القسم الأول من «التحديد الأرسطي للوغوس». =



على أنها أعراض طارئة فقط. وليس كذلك من قبيل الصدفة أن لا يذكرا مفهوم الإيديولوجية الماركسي، ولو للعمل على الأقل على تشكيله من جديد. فرغم أن هذا المفهوم يبقى في عمقه غامضاً، ورغم المحدودية منُ الناحية الفلسفية والنظرية، بل وحتى السياسية، والتي تطبع الخطابات التي أخذت به، فهذا المفهوم كفيل بتحديد الموقع والموضع الذي يضم ما نحن نسعى إلى تحديده هنا.

ورغم أن هذا التحديد يبقى طوبولوجيا سلبية، فهو فائق الأهمية، ويمكِّننا من دفع تحليلاتنا إلى الأمام بحيث تتجاوز حدود الوعي والمعرفة القصدية، على الأقل في حضورها التام وفي مطابقتها لذاتها، لكي تصل إلى حيث توجد اللاحقيقة، والتي ليست الخطأ ولا الجهل ولا الوهم ولا الكذب أو الكذب على الذات.

فالإيديولوجية بمعناها الماركسي، لا يمكن مبدئياً ربطها بأيٍّ من هذه العناصر. وعلى الرغم من أنه من الوارد أن يبقى لفظ الإيديولوجية ومفهومها محصورَين في فضاء لا يمكن له احتوائهما كلياً، فممّا لا شكّ فيه أنهما يحملان قابلية إمكانية التوصل إلى إشكالية جديدة، سوف لن تؤسّس ولن تستمد جذورها من الحقيقة كتجلي، كما هو الشأن في الكتاب المقدس، ولا كمفهوم فلسفي.

= («In der Faktizitt der Sprache liegt die Lüge [...] In dieser Grundmöglichkeit der Sprache liegt die Faktizitt des Lügens», p. 35).



3- على ما يبدو، فهناك عامل من شأنه أن يحُوْل دون ظهور مشروع تاريخ للكذب، تاريخ يحتفظ بكلّ خصوصياته، ألا وهو التفاؤل الدائم. وهذا التفاؤل ليس من ذلك النوع الذي يمكن لعلم النفس الإحاطة به، وهو لا ينبثق أساساً من استعدادات شخصية أو من تطبُّع (Habitus)، أو من وجود-في-العالم، بل ولا يمكن ربطه حتى بمشروع حنة أرندت.

فلا يمكن على أية حال القول بأنّ اعتبار المرحلة التي نعيش فيها على أنها عصر الكذب المطلق، والتعامل معها بكلّ وعي، يعبران عن التفاؤل. «التفاؤل» يرتبط بمجموعة المفاهيم والمسلَّمات التي يُعتمدها هنا، والتي يتم انطلاقاً منها تحديد الكذب السياسي، بل أولاً وقبل كل شيء، تحديد الحقيقة بوجه عام.

فظهور الحقيقة وانتصارها يبقيا دائماً ضروريين، وذلك لأنّ بنيتها كما أكَّدت أرندت مراراً على ذلك، تضمن لها الاستقرار، وتحفظها من العكوسية، وهي تبقى دائماً حين يزول الكذب والتخيُّلات والصور[1]. وهذا التعريف الكلاسيكي للحقيقة على

---

(1) **السياسة والحقيقة**، المصدر السابق، ص 328-329. لنقرأ على سبيل المثال المقطع الآتي: «لن يكون أبداً بإمكان الصور [...] أن تتمتع بالاستقرار نفسه الذي تتوفر عليه الأشياء نفسها، وذلك لسبب بسيط، وهو أنّ الظروف شاءت أن تكون الأشياء على ما هي عليه، وليس بشكل آخر». (المصدر نفسه، ص 328). ولنقرأ كذلك هذه الأطروحة، والتي تبدو أكثر تفاؤلاً من سابقتها: «فالحكم بطبيعته غير قادر على إنتاج بديل يعوض الاستقرار الثابت الذي يتمتع به الواقع الفعلي، والذي أصبح في =



= حكم الماضي، ومن ثمة فهو كَبُرَ إلى حدّ أنه أصبح من المستحيل علينا التأثير فيه. فالأحداث تفرض نفسها بإلحاح، ومن الغريب أن تمتزج هشاشتها بصمودها القويّ لكلّ محاولات التحريف. واستحالة العكوسية هذه، هي الطابع الأساسي لكل فعل إنساني». (المصدر نفسه، ص 329). وأرندت تعبر على التفاؤل الجريء نفسه عندما تقول: «ومهما تتسع شبكة الكذب التي يأتي بها الكذاب المتمرس، فلن يكون بإمكانها أن تغطّي كل المساحة التي يحتلها الواقع، وذلك حتى في حالة استعانتها بالحاسوب». (السياسة والكذب، ص 11). لنفترض، ولنقُم بتنازل لا يجب أن يعني أبداً تسليمنا، بأنه بالإمكان قبول هذه الأطروحات عندما يتعلق الأمر بوقائع من قبيل «ألمانيا هي التي اجتاحت بلجيكا في شهر أغسطس 1914». فكيف يمكن قبول هذا المثال، والذي توليه أرندت اهتماماً كبيراً في حين أنّ «الوقائع» التي يتعلق بها الأمر هنا، هي في حدّ ذاتها ظواهر خطابية إنجازية-إعلامية تتشكل انطلاقاً من المظاهر الخداعة، أو المحتملات وتضمّ داخلها لحظتها التأويلية؟ فالسؤال الذي يجب في الحقيقة طرحه، هو ذلك الذي يتعلق بمعرفة كيف يمكن تحديد بنية البديل، والصورة، كما هو الحال هنا، من خلال الدور الذي تلعبه أيامنا هذه في الإعلام والسرد. فالصورة-البديل لم تتوقف عن الإحالة على الشيء نفسه الذي تنوب عنه، وربما كذلك على «حقيقة» كشفه. وكما أشرنا في مكان سابق (المصدر السابق، ص 89، هامش رقم 2) فالبديل الذي ينتج عن المظاهر الخداعة «العصرية» (النقل «المباشر» أو «لايف» الذي يقوم به التلفزيون مثلاً)، يحلّ محلّ ما ينوب عنه وينفيه، وذلك بحُكم قدرته على التصفية والتأويل الإنجازيين وترك «المفعول» ذاته الذي تتركه الحقائق المطلقة والتي لا مجال للشكّ فيها بحيث أنها تحيل على شيء آخر غير ذلك الذي تنوب عنه. وهذا يمثل بلا شك الموضع الذي يشغله الكذب المطلق، والذي «بإمكانه دائماً» الاستمرار إلى ما لا نهاية، من دون استطاعة أي كان العلم به أو البقاء للعلم به أو لتذكره. «بإمكانه دائماً»، «ربما»، ويجب الاحتفاظ بـ«ربما» وبهذه الإمكانية إذا أردنا أن لا نذوِّب تاريخ الكذب في تاريخ الحقيقة والمعرفة النظرية وأن لا نخضعه لسلطة الأحكام التحديدية.



أنها الاستمرار الدائم لـ«الاستقرار» (Bebaios) على حد تعبير أفلاطون وأرسطو)[1]، يتطلب طرح أسئلة ذات طبيعة «تفكيكية» (وليس على المنوال الذي رسمه هايدغر فقط).

بل أكثر من ذلك، فهو بإقصائه لإمكانية الاستمرار الدائم للكذب، يبقى أولاً بعيداً عمّا ندركه بالتجربة: فنحن ندرك جيداً بأن الكذب والمفعول الذي يحدثه (فمفهوم الكذب لا يرتبط فقط بالقصد الذي يكمن وراءه، بل وكذلك بالمفعول الذي يراد إحداثه)، بإمكانهما البقاء، بل ويجب أن يستمرا إلى ما لا نهاية، وألا يظهرا أبداً على أنهما كذلك. وحتى إذا افترضنا بأن المفعول الذي يحدثه الكذب، أيّ الصدق عندما يتمّ فضحه، يتخذ شكل عرض لا يتلاشى أبداً (وهذا ما لا أعتقد، إلّا أني أفضل الآن ترك هذا السؤال المترامي الأطراف معلقاً) فيجب حتى في هذه الحالة، الإقرار بأنّ العرض، بحكم منطقه الخاص، يتجاوز كل هذه المناقضات: نية حسنة/ نية سيئة، مقصود/ غير مقصود، إرادي/ لا إرادي... إلخ؛ أيّ ما يمكن تلخيصه في كلمة واحدة وهي الكذب.

فالمهمة التي تطرح نفسها هنا بشدّة، هي ضرورة القيام من خلال الخطاب الذي يتشكّل في مرحلة تأتي ما بعد علم النفس التحليلي، برسم حدود بين علم أعراض يكرّس لكل الظواهر التي

(1) فيما يخص مسألة Bebaios كقيمة للاستقرار والثقة، للثقة مبنية على الاستقرار، لـ«الثقرار»، أحيل القارئ على *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1944, *passim*.



تقترب من الكذب (أي كلّ هذه الإمكانات المتعددة والتي يتمّ من خلالها فضح الحقيقة: زلات اللسان، الإنكار، الأحلام، البلاغية التي يعتمدها اللاوعي للتعبير عن نفسه، إلى غير ذلك) وبين الكذب بمعناه الضيق؛ أي على سبيل المثال، ذلك الذي يتحدث عنه فرويد في «حول كذبتي أطفال»[1] والذي يعتبر هذا الكذب بمعناه الضيق، بمثابة عرض كفيل بإظهار حقيقة مختلفة وقابل لاتخاذ شكل اعتراف بها. هناك مهمة مماثلة وتكميلية سيتوجب علينا بعد إدخال التعديلات اللازمة، القيام بها لتحديد حكم الكذب بمعناه الضيق، كما يظهر من خلال تحاليل هايدغر الوجودية، والتي طرحها منذ دروسه الملقاة خلال سنتي 1923 و1924، ووفق الخطوط التي رسمتها في البداية.

برفضها لإمكانية الاستمرار اللانهائي لعمليات الختل، تجعل أرندت من التاريخ، من حيث هو تاريخ الكذب، الحدوث السطحي والظاهرة العارضة لمجيء الحقيقة. هذا في حين أنّ تشكيل تاريخ خاصّ بالكذب الطليق نفسه، وذلك حتى عند فرويد وهايدغر يستلزم على الأقل، الإدخال في الاعتبار لتاريخ عملية (العملية التي تمَّت عبر بولس والبعض من آباء الكنيسة و«في الكذب» لأغسطين، إلى غير ذلك) تمسيح موضوعات يونانية كـ Pseudos (والتي أؤكد مرة أخرى على أنها تعني في الآن ذاته التزوير والتخيُّل والكذب، الأمر الذي لا يجعل مهمتنا سهلة،

---

(1) المصدر نفسه.



وربما يجعلها سهلة بشكل مبالغ فيه) وEidolon وPhantasma المرتبط بالأطياف، والبلاغة، والسفسطة، والكذب النافع من الناحية السياسية، كما ورد في **جمهورية أفلاطون**[1]، والكذب النافع على أنه يمكن من إسداء خدمة، أو من الشفاء أو الوقاية، ويتعلق الأمر إذن بالكذب النافع من حيث هو Pharmakon.

عملية التمسيح الراديكالية هذه، اتخذت طابعاً دنيوياً في عصر الأنوار، وذلك من خلال النظرية الكانطية التي تدين الكذب، على أساس أنه انحطاط مطلق و«رذيلة الطبيعة الإنسانية الكبيرة» و«نفي للكرامة الإنسانية»: «الإنسان الذي لا يعتقد في صحة أقواله لا يساوي إلّا أقل من شيء»، على حدّ التعبير المستعمَل من طرف كانط في «نظرية الفضيلة»[2]. بإمكاننا أن

---

(1) في إشارة وردت في **السياسة والحقيقة** (المصدر نفسه، ص 376، رقم 5) تتحدث حنة أرندت عن «مقطع أساس» c) 414) من «الجمهورية». فهي تذكر بأن «Pseudos» قد تصدق في اللغة اليونانية على «التخيل»، و«الخطأ»، و«الكذب»، وذلك «حسب السياق». إلا أنها وعلى علمي لم تشر أبداً إلى «هيبياس الصغير» حيث يعالج الكذب بطريقة واضحة، بالإضافة إلى هذا فلا يمكن لأي سياق مهما كان أن يكون واضحاً بالقدر الذي يمكنه أن يكون حاسماً ودقيقاً بحيث يصبح كفيلاً بمساعدتنا على تحديد المعنى.

(2) E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, II, *Doctrine de la vertu*, tr. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1985, § 9.

ولقد أشارت ميشيل سينابي إلى هذا النص في مقالها الغني بالمعطيات والذي أتمنى الرجوع إليه في دراسة أخرى، وهو: «Le mensonge officieux dans la correspondance Jérôme-Augustin» (*op. cit*).

فكاتبة المقال تعتمد على دراسات بيير لوجاندر لتحلّل من خلال هذه =



نعقب مضيفين، بأنه عندما يتجاوز الإنسان الوضعية التي يساوي فيها أقلّ من شيء، فهو سيصبح شيئاً وربما شخصاً، أي شيئاً ما يشبه إنساناً، وربما كينونة، حيث تحمل الكينونة، طبق ما ورد في الدروس الملقاة سنتي 1923-1924، «في طياتها إمكانات الخداع والكذب»[1].

4- ومن ثمة وأخيراً، علينا اتخاذ الحذر اتجاه مختلف العمليات التي ترمي إلى اعتبار نظرية الكذب أو تاريخه على أنهما ثانويين، نسبيين، أو بمثابة حدثين طارئين، أو عاديين جداً، في حين أنهما ما زالا في طور النشأة. وهذا الحذر يفرض نفسه وذلك لأنّ اليقين الذي عبَّرت عنه أرندت، والمتعلق بالانتصار النهائي للحقيقة (وليس فقط للصدق) واستمرارها الدائم، ما زال سائداً، وهذا على الرغم من أننا نكتفي بقبول غائيته كمجرد فكرة يجب الاستناد إليها لتنظيم السياسة أو تاريخ الشراكة (Socius) الإنسانية بصفة عامة.

أنا لا أسعى هنا إلى تفادي هذا الخطر بالدفاع عن الأطروحة اليهودية-المسيحية-الكانطية، والتي تعتبر الكذب بمثابة شرّ جذري دالّ على الفساد الأصلي والمترسّخ في الإنسان منذ

= المراسلة التقاء خطين متباينين، الخطّ الذي يمثله «تصور الكلام انطلاقاً من أنطولوجيا تتمحور حول الصور»، والخط الذي يتبناه «القانون الروماني»، و«علم المحاكمة»، أي «إعادة صياغة مفاهيم الحجة والسبب» (المصدر نفسه، ص 65).

(1) هايدغر، **التحديد الأرسطي للوغوس**، ص 35.



وجوده، وإلّا فسنبقى حبيسين للمنطق نفسه، هذا المنطق الذي لا يجب بالضرورة نقضه، بل السعي في التفكير فيه، هذا إذا كان هذا التعبير يعني شيئاً ما، مع إدخال ماضيه في الاعتبار.

والخطوة الأولى التي يجب القيام بها في هذا المجال، هي التأكيد على أنه لولا على الأقل، إمكانية وجود هذا الانحراف الجذري، وبقائه الدائم، وبدون الإدخال في الاعتبار على الخصوص للتحولات التقنية التي شهدها تاريخ الوعي واللاوعي، والتركيبة البنيوية للمظاهر الخداعة والبدائل الأيقونية، فسوف يكون الفشل هو النتيجة الحتمية لمحاولاتنا للتفكير في الكذب من حيث هو كذلك، وفي إمكانية تشكيل تاريخ له، تاريخ لصيق بخصائصه الداخلية، وبدون شك في إمكانية تشكيل أيّ تاريخ.

إلا أنه يجب علينا الإقرار بأنه بحكم هذه الطريقة المتسرعة التي نختتم بها، فسوف لن يكون أبداً بإمكان أيٍّ كان البرهنة بالمعنى الدقيق والحصري لهذه الكلمة، وبالمفهوم الضيق لكلمة المعرفة والاستدلال النظري والحكم التحديدي، على وجود وضرورة وجود تاريخ خاصّ بالكذب، بالكذب من حيث هو كذلك؛ ولا يمكن لهذا التاريخ أن يتحول إلى موضوع نظري، بإمكان المعرفة الإلمام به. مما لا شك فيه أنه يستدعي المعرفة، أقصى ما يمكن من المعرفة، إلا أنه يبقى بنيوياً مغايراً لها. ومن ثمة، فكلّ ما يمكن لنا الحديث عنه هو الشكل الذي قد يتّخذه، أو يجب أن يتخذه، ما وراء المعرفة، تاريخ الكذب، هذا في حالة إذا كان وجوده ممكناً.




مكتبة
الفكر
الجديد

جاك دريدا

تاريخ الكذب

الدراسة التي كرسها جاك دريدا لمفهوم الكذب والتي نقدّمها هنا منقولة بالعربية، هي صياغة مختصرة للدروس التي ألقاها في مدرسة الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية بباريس، حيث تُلقي الضوء على ضرورة التمييز بين تاريخ الكذب كمفهوم وتاريخه في حدّ ذاته، والذي يحيل على عوامل تاريخية وثقافية تساهم في بلورة الممارسات والأساليب والدوافع التي تتعلق بالكذب، والتي تختلف من حضارة إلى أخرى، بل وحتى داخل الحضارة الواحدة نفسها.



«الكذّاب ليس فقط هو الذي يملك القدرة على الكذب، بل هو الذي يميل إلى الكذب».

أرسطو

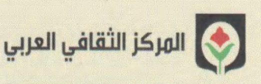
«لو كان للكذب، كما هو الشأن بالنسبة إلى الحقيقة، وجه واحد لكانت العلاقات بيننا أحسن ممّا عليه، فيكفي أن نحمل على محمل صدق نقيض ما ينطق به الكاذب منّا، إلّا أنّ نقيض الحقيقة له مائة ألف وجه ولا يمكن الإلمام كلياً بالحقل الذي يشغله».

مونتاني

«أن تكذب لصالح نفسك، فهذا مستحيل، وأن تكذب لصالح الغير، فهذا تدليس، وأن تكذب قصد إلحاق الأذى بالغير، فهذا افتراء، وهذا هو أسوء أصناف الكذب، وأن تكذب دون قصد جلب مصلحة أو إلحاق الأذى بك أو بغيرك فأنت لا تُعتبر كاذباً، وما تقول ليس بكذب، بل مجرد تخيل».

جان-جاك روسو

لوحة الغلاف للفنان جان فوتري



المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com



ISBN 978-9953-68-799-5
9 789953 687995